السجن العربي

زكريا تامر



■ قال عبد الله الكبير أحسن الله خاتمته: «لما عدت إلى حارتي، تعالى التهليل والتكبير، وزغردت النساء، وتصايح الأطفال فرحين، وتحلق الرجال حولي مهنئين بعودتي سالماً، فقلت لهم باستغراب ولوم: ما بكم يا رجال؟ لماذا تستقبلوني كأني العائد من القبر؟

فقال لي واحد من الرجال: ألم تكن معتقلاً طوال ثلاثة أيام؟ لقد شاهدنا جميعاً رجال الشرطة عندما أتوا إلى بيتك وقبضوا عليك، فهل تريد منا أن نكذب عيوننا؟

فقلت للرجل: لا داعي إلى تكذيب عيونكم لأن ما رأيتموه كان صحيحاً.

عندئذ تصاعدت أصوات تتساءل بفضول: ما الذي جرى معك؟ كيف عذبت؟ كيف ضربت؟

فقطبت جبيني، وقلت لهم متسائلاً باشمئزاز: ما هذه الأسئلة الغبية؟

فقال أحد الرجال: لماذا تستغرب وتستنكر؟ أسئلتنا عادية توجه إلى كل من كان معتقلاً.

فضحكت بسخرية، وقلت لرجال الحارة إن أسئلتهم متخلفة فكرياً وسياسياً واقتصادياً، وتصلح لأن تستخدم فقط في المجتمعات الرجعية المعادية للتطور. وما دام مجتمعنا تقدمياً ويتقدم، وحياتنا متطورة وتتطور، فمن البديهي أن تتبدل أحوال الاعتقال والسجن والتحقيق.

فقال لي رجل من رجال الحارة: هيا حدثنا عما جرى معك.

قلت: سأروي لكم كل ما حدث لي إبان الأيام الثلاثة من دون أي كذب. عندما قبض علي رجال الشرطة، استولى علي الخوف. ولكني ما أن دخلت مخفر الشرطة حتى زال خوفي

وحلت محله الطمأنينة والمرح، فقد عزفت فرقة موسيقية السيمفونية التاسعة لبتهوفن ترحيباً بي، واستقبلني استقبالاً جعلني أعتقد أني أنا الذي فتح الأندلس. وكان المحقق شاباً وسيم الوجه، أنيق الثياب، يقطر ذكاء ورقة ودماثة ووداعة وعذوبة، وله يد إذا صفعت رضيعاً بأقصى ما تملك من قوة، فلن تبكيه. وأول ما فعله هو مصافحتي بحرارة، وابتسمنا معاً بحبور للمصور الفوتوغرافي الذي صورنا عدة صور تذكارية ملونة، ثم سمح المحقق لرجال مفتولي العضلات من هواة جمع تواقيع المشاهير بالحصول على توقيعي، ولكني لم أكن أحمل قلماً، فاضطررت إلى أن ألطخ أصابعي العشر بالحبر، وأطبع بصماتها على دفاترهم، ثم جاءت مذيعة تلفزيونية، وأجرت معي حديثاً مسهباً حول الوسائل الكفيلة بدعم ترابط الأسرة، فامتدحت الزوجة التي لا تسمح لزوجها بأن يقبلها إلا في المناسبات الوطنية والقومية».

وقال عبد الله الكبير: «ما أن رويت لأهل حارتي ما رويت حتى حدث ما أثار حنقي إذ قاطعني أحد الرجال قائلاً لي بلهجة تأنيب وهزء: كان عليك أن تمتدح الزوج المسكين المحكوم عليه باستمرار بأن يقبل زوجته.

فصحت مهدداً: إذا قاطعني أحد امتنعت عن الكلام.

فتعالت الأصوات تعاهدني على السكوت. وعندما ساد الصمت، تابعت الكلام قائلاً: وبعدئذ حاول صحافي أن يغريني بالإدلاء بتصريح مناوىء للحكومة الحالية، فرفضت، ووبخته، وقلت له: لو كنت ذا ضمير حيّ لما عملت في جريدة ترفض الفئران قرضها، وتفضل أن تظل نقية طاهرة وتموت جوعاً.

فخجل الصحافي، وانسحب يجر أذيال الفشل والخيبة.

فصاح بي رجل من أهل الحارة متسائلاً: والمحقق؟ نسيت المحقق.

فقلت: لكم أتمنى لو يتاح لي قبل موتي أن ألتقي والديه حتى أهنئهما على تربيتها الرائعة! تصوروا ما جرى. أشار المحقق إلى كرسي وثير راجياً أن أجلس، فقلت له: عشت واقفاً وسأموت واقفاً.

فامتثل لرغبتي تواً، واحمر وجهه خجلاً وأسفاً، وقال لي: أنت تعرف أني لست سوى موظف ينفذ الأوامر التي يصدرها رئيسه، ورئيسي له رئيس، ورئيس رئيسي له رئيس.

فتثاءبت ضجراً، وقلت له: لماذا لا تقول ما تبغي قوله بلا لف ولا دوران؟ إسألني أي سؤال، وسأجاوب عنه بصراحة وصدق وجرأة.

قال المحقق: كل ما أبغيه ويبغيه رئيسي ورؤساؤه هو معرفة السبب الذي جعلك ترفض الزواج وتصر على أن تظل عازباً.

قلت بدهشة: وما علاقة الدولة بحياتي الجنسية؟

قال: أنت مواطن واع لا تجهل أن الدولة الحريصة على مصالح مواطنيها لا بد لها من أن تعنى بمستقبل الوطن، ومستقبل الوطن يصنعه الأطفال خصوصاً الأطفال أبناء المواطنين الصالحين، ولذا فمن واجبها تشجيع المواطنين الصالحين الواعين سياسياً أمثالك على أن يتزوجوا وينجبوا البنين والبنات.

قلت: سأبقى عازباً. هذا قرار اتخذته، وسأظل ملتزماً به طول حياتي.

قال المحقق: لماذا؟ نريد فقط معرفة السبب.

قلت: لن أحكي عن الأسباب.

قال: هل مررت بقصة حب انتهت بالإخفاق؟

قلت: لا، لم أحب أحداً، ولا أحد أحبني.

فقال المحقق وهو يبتسم بمرح ومكر: هل السبب من نوع لا يمكن البوح به؟

قلت مرفوع الرأس: إذا كنت تحاول المسّ برجولتي، فأنت مخطىء.

فقال المحقق بصوت متوسل: رئيسي ورئيس رئيسي ورئيس رئيس رئيسي مصرون على معرفة السبب.

قلت: لن أجاوب، وسأرسل شكوى عاجلة إلى مجلس الأمن الدولي، فالانسان أهم من النفط.

إصفر وجه المحقق خوفاً، وقال لي بصوت متهدج: لا داعي إلى خلق المزيد من الأزمات الدولية. وإذا استأت من كلامي، فأنا مستعد للاعتذار اعتذاراً عملياً.

قلت: وكيف يكون اعتذارك العملي؟

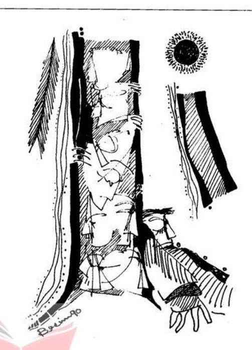
قال: ستحل ضيفاً على الدولة مدة ثلاثة أيام، وثق بأنها ستكون أياماً زاخرة بكل ما يبهج ويسر.

قلت: أنا موافق لأثبت لك مدى حبي للدولة وتراب الوطن.

ففرح المحقق بجوابي كأنه قاد انقلاباً عسكرياً ناجحاً، واستدعى رجال الشرطة، وأصدر إليهم أوامره، فاقتادوني برفق إلى قصر كقصور الملوك في الحكايات. وهناك سئلت عن طعام العشاء الذي أفضله، فأجبت بصرامة أني لا أحب تغيير نهجي في الحياة اليومية، وسأكتفي بقطعة جبن ورغيف خبز،



(*) من مجموعة قصصية جديدة بعنوان «نداء نوح» لزكريا تامر ستنشر ضمن مجموعة الأعمال القصصية الكاملة التي تصدر قريباً عن رياض الريس للكتب والنشر - لندن، بيروت.



واشترطت أن يكون الرغيف من نوع قادر على امتحان قوة الأسنان وسلامة المعدة والأمعاء. وبعد انتهائي من تناول طعام العشاء، حاولت النوم، فلم أنجح لأن السرير المخصص لي كان مختلفاً عن الفراش الذي تعودت النوم عليه. ولما تنبه رجال الشرطة إلى أن النوم هارب من عيني، حاولوا تسليتي بكل ما لديهم من وسائل، فأخفقوا. وحينئذ احضروا لي راقصة مشهورة، فطردتها من دون أن تحظى بهز ردفيها هزة واحدة أمامي، وقلت لها: من ترقص لمن هب ودب لن ترقص لي.

اضطرب رجال الشرطة، واستدعوا بسرعة ممثلة فرنسية خبيرة آملين أن تنجح في الترفيه عني، فبادرت إلى دخول غرفتي مرتدية ما قل ودل من ثياب، وقالت لي: مرحباً يا أخا العرب.

فدهشت وقلت لها: متى تعلمت اللغة العربية؟

قالت: هذا سؤال لا يوجه إليَّ ولا سيما أني كتبت مقالات عديدة نددت فيها بالعامية بوصفها أداة تفريق بين الشعوب العربية.

فأعجبت بنضجها ووعيها، ولكنها عندما حاولت استخدام جمالها لإغرائي، صددتها بقسوة، وقلت لها: لن تنجحي في القضاء على عفتي التي أعتز بها.

فاغرورقت عيناها بالدموع، وقالت إنها معجبة بي إعجاباً بريئاً نزيهاً، فقلت لها إني سأمتحنها، فإذا نجحت في الامتحان، فمن المحتمل أن أغير موقفي منها، فهزت رأسها بفرح موافقة، فسألتها: ماذات تعرفين عن معركة ذات الصواري؟

فتصبب العرق غزيراً من جبينها، ولم تفه بكلمة، فقلت لها وأنا أشير بسبابتي إلى باب غرفتي: هيا اخرجي، فماذا أفعل بامرأة لا تعرف شيئاً عن معركة ذات الصواري؟

فخرجت الممثلة الفرنسية من غرفتي محنية الرأس».

وقال عبد الله الكبير: «ما أن وصفت طردي للممثلة الفرنسية الجميلة حتى تصايح رجال حارتي مدهوشين حانقين، وسألني أحدهم: ألم تندم بعد ذهابها؟

قلت: أنا أندم؟! لم أندم أبداً بل شعرت أني ثأرت لكل البلاد العربية التي كانت فرنسا تحتلها.

وسألني رجل آخر: وهل نمت بعد طردك لها؟

قلت: نمت نوماً عميقاً، ولم أستيقظ إلا بعد مرور مدة الضيافة.

قال رجل ثالث: كيف؟ هل ابتلعت حبوباً منومة؟

قلت: لا بل أسمعني رجال الشرطة خطباً رسمية عن العدل والحرية والمساواة، فنمت ذلك النوم العميق الطويل».

وقال عبد الله الكبير: «فجأة تنبهت إلى عدد من أهل حارتي يتهامسون، فسألتهم: ما بكم؟

فقال واحد منهم: إذن في السجن يقدمون الطعام كما تطلب ومجاناً؟

قلت: هذا صحيح.

وقال رجل ثان: والنوم أيضاً مجاناً؟

قلت: هذا صحيح.

وقال رجل ثالث: وفي الليل أحضروا لك راقصة وممثلة؟

قلت: وعندما أفقت من نومي أحضروا أجمل ممثلة عربية لتقدم لي طعام الإفطار.

عندئذ تركني رجال حارتي، وتراكضوا نحو مخافر الشرطة والسجون يتبعهم أطفالهم وزوجاتهم، فتابعت مسيري نحو بيتي بخطى متثاقلة.

وعندما رأتني أمي داخلاً إلى البيت، حملقت إلي مدهوشة، وقالت لي: لماذا تحمل حذاءك بيدك ولا تلبسه؟

فلم أجاوب إنما سرت نحو غرفتي بينما كان الدم يلطخ

الأرض أثر كل خطوة أخطوها، فتبعتني أمي وسألتني عن قدمي المتورمتين النازفتين دماً، فقلت لها: الطريق إلى القمة مملوء بالأشواك، والوطن لن يتطور بغير ضحايا.

وقلت لها: إذا أردت أن توقدي ناراً بالحطب الكبار فستخفقين، ولكنك ستنجحين إذا استخدمت صغار الحطب.

فهزت أمي رأسها آسفة، وقالت لي: ما هذا الكلام؟ هل جننت؟

فقلت لها: إن الدنيا نذلة، وهي إلى كل نذل تميل».

وقال عبد الله الكبير: «فلما غادرت أمي الغرفة، تنهدت بارتياح، ولكن أخي الطفل الصغير دخل عليّ وهو يصيح: غبت ثلاثة أيام، واشتقت إلى حكاياتك.

قلت له: سأحكي لك من الحكايات ما تشاء.

قال: هيا احك.

قلت: ذهب رجل يوماً إلى المقابر، فإذا بمجنون قاعد على الأرض، فقال له: أي شيء تصنع ههنا؟

قال المجنون: أجالس قوماً لا يؤذونني.

فغادر الرجل المقبرة، وقصد الصحراء، فالتقى فتى يرتدي ثياباً رثة، فسأله: إلى أين ذاهب؟

فقال الفتى: لا أدري.

قال الرجل: من أين جئت؟

فقال الفتى: لا أدري.

وجاع الرجل، فرأى شجرة تفاح، فمد يده ليقطف من ثمارها، فقالت له الشجرة: لا تأكل مني لأني لملك البلاد..

فتثاءب أخي الصغير، وقال لي: ما هذه الحكاية المملة؟

قلت: سأروي لك حكاية أخرى. إسمع كان أحد القضاة غنياً، فجاءه يوماً أحد الفقراء، وقال له: أعز الله القاضي. أنا رجل فقير ذو عيال، وأتيت إليك مستنجداً.

فلم يعطه القاضي شيئاً، فلما كان الليل ونام القاضي، سمع هاتفاً يقول له: إرفع رأسك.

فرفع القاضي رأسه، فرأى قصراً مبنياً بلبنة من ذهب ولبنة من فضة، فقال: ما هذا القصر؟

فقيل له: هذا كان لك لو أعطيت بعض مالك للفقير.

فأفاق القاضي من نومه مرعوباً، وندم أشد الندم.

فعاود أخي الصغير التثاؤب، وقال لي: حكاياتك اليوم لا تعجبني.

فقلت له: سأحكي لك حكاية ستعجبك. في يوم من الأيام القديمة، ظهرت علة بأحد الملوك أعيت الأطباء، فقالوا له: في مملكتك رجل تقي صالح، لو دعا لك لعل الله يستجيب له ويشفيك. فاستحضر الملك الرجل الصالح، وقال له: ادع الله لي.

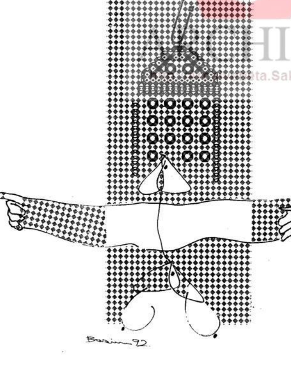
فقال الرجل الصالح: كيف يستجيب لدعائي فيك وفي حبسك مظلومون؟

فغضب الملك، وأمر بالقبض على الرجل الصالح، فازداد المظلومون عدداً، وشفي الملك من علته بعد فترة من الزمن.

فقال لي أخي الصغير وهو يهم بمغادرة الغرفة: حكاياتك اليوم مثيرة للملل.

وغادر الغرفة، وبقيت وحيداً محاولاً نسيان ثلاثة أيام مرت بي، ولكني ظللت أرتجف كأني مدفون تحت جبال من ثلج».

وقال عبد الله الكبير: «ولم أتخلص من رعبي إلا بعد أن تحولت ذبابة». □



إلى أن يعود أوانُ افتراسك

أنسي الحاج

■ نتخيّل الحُرّ دائماً إما ثائراً وإما مستهتراً وفي كلّ الأحوال إنساناً فاجعاً مدموغاً بلعنة تمرّده على قَدَر البشر، قَدَر الانصياع والعبودية.

وهي صورة قلّما ابتعدتْ، في العمق، عن صورة آدم في الخطيئة، أو، بالأحرى، عن صورة إبليس الرافض والدافع هو أيضاً (بعد آدم؟ قبله؟) ضريبة عصيانه.

ولكنْ أيّ حُرّ هو هذا الحُرّ؟ وكيف يكون حرّاً وهو الغارق في اختياراته الجارفة... والجارفة معها كل «تجرّد»؟

عوض أن نقول «حرّ» أحرى أن نقول «منحاز» أو «متحمّس» أو «هائم» أو «ملتزم».

الحرّ خالص من التصنيف. خارج الصفوف. غير «عالق». وما ان ينحاز حتى يحمل دمغة اختياره.

أما من أحرار، إذاً؟

بلى، كثيرون. والخوف أن لا يكونوا أبداً في جمال لفظة «أحرار» وما توحيه في خيالنا الرومنتيكي لفظة «الحرّية».

فحرّية الحلم هي أن تكون بلا رباط، وهي قد تكون أفتر وأبهت من أن يموت في سبيلها أحد. والحرّية التي يموتون في سبيلها هي، في الواقع، حرّية ارتباط بشيء مناهض لارتباطٍ آخر...

***

لا أكف عن تنفيس صورة الحرّية، أنا الذي يموت بدونها.

ردّ فعل على «ماذا؟ على «زَجَليّة» الخطاب الحُرّيّ؟ بل أيضاً على خداع ما (أو انخداع) في مفهومها، هو، تماماً، حَجَر العثرة الذي يُوقع في عَدَمها.

***

يَحْسدكَ لأنه يُحْسِن إليك.

***

...أمَا من أحرارٍ، إذاً؟

قد يكون صحيحاً القول عن شعرٍ ما إنه لا يشبه شعر أحد، ولكنْ هل يمكن القول إنه لا يشبه شيئاً، ولا حالةً ما من الحالات؟

يتراءى لي أن كل شعر (كل شعريّة) أحببته لاقى في ذاتي أصداء بعيدة غامضة لصورٍ أو تداعيات أو تجارب أو مشاعر أو أفكار كنت أعرفها أو أحدس بها قليلاً أو أكثر. الشعر الذي «لا يشبه شيئاً» لا وجود له. أو هو موجود لكنه لا يحرك شيئاً، لا حجراً في قاع ولا غباراً على زهرة.

ففي أعماق الوعي الباطن، لكلّ منّا «ذكريات» عن الشعر (عن الشعريّة) مهما ابتعد عنها ما نطالعه (في الشكل وفي المضمون) يظل لها في تلك الأدغال مرايا.

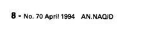
يكاد كل شيء يتوجد هناك، كأنْ سلفاً، في تلك الأدغال.

***

عندما أُشاهد عازفاً يعزف، حتى لو كان بالغ المهارة، أشعر بأن معاينتي له تُشاغب على انسجامي وموسيقاه.

الحضور الجسدي للعازف أو المغني لا يُحتمل إلاّ بمقدار ما يختفي في الموسيقى فننساه، أو يستحيل شاشة شفّافة لها، ولكن مجرّد شاشة بلا انفعالات إلا تلك المكبوتة، الداخليّة.

الموسيقى لا أنْ تُسمع بالأذن وحدها، طبعاً، بل بطاقات الانخطاف للكيان كلّه. لأنها تعْبر السَمْع لتبلغ



به إلى المُطْلَق.

* * *

الموسيقى المفضّلة تتجلى.

* * *

ارتبطت الموسيقى في خيال بعض الشعراء والفلاسفة بالكآبة. عازفون كثيرون، عندما تُكاشفهم بهذا الأمر، يندهشون: فلماذا الكآبة وكل توق الموسيقى هو إلى الفرح.

الجواب لعلّه موجود في ظاهرة مماثلة هي نشوة الوصال. فالكآبة دائماً تعقبها. النزول إلى الواقع.

شلال نور الموسيقى يجرفك ويحملك لتتّحد بالكون. وبانتهائه تسقط من عليائك وترتطم بالحضيض.

هذه المصالحة مع الحالة الملائكية، وأحياناً الالهيّة، كآبتها في عبورها. كآبة ما بعد الحلم.

إذا لم يشعر بها العازف فلأنه محترف...

* * *

هل صحيح خَلَقَني الله من دون رغبتي أن أُخْلَق؟ من دون مساهمتي؟ ومَن يؤكد ذلك؟

لا خَلْق غَصْباً. لا خَلْق مِن عَدَم. الأمر يعرفه الخلاّقون.

إلاّ اللّه، خَلقنا من عدم، ومن دوننا؟

ولِمَ لا تكون رغبة الخليقة ذاتها أن تُخْلَق قد وُلدت في الله وظلّت تضجّ في رأسه حتى استجاب؟

يُفسَّر عندئذ الشرط الذي يُفرض على الإنسان كي يجد الخلاص: شرط أن يشارك اللّه في تحقيق هذا الخلاص.

كما يقول أوغسطينوس: «الذي خَلقنا بدوننا لن يخلّصنا بدوننا».

ولكن مع تعديل فكرة أوغسطينوس فتصبح: الذي خَلقَنا استجابة لطلبنا (كما يَخلق الشاعر القصيدة استجابة لوجودها المتحرك فيه ولرغبتها في أن تخرج) يخلّصنا استجابة لطلبنا.

* * *

«اللّه لم يَخْلق إلا وهو مختبىء» (سيمون فايل).

كفعل الحبّ. كالصلاة، وراء ستارة القلب. كالبغض الضخم. ككلّ زلزال.

الخباء هو تحصيل ما تبقى من الذات خارجاً، وتجميعه فيها، تركيزها التركيز المُطْلق، حتى بياض الروح، استعداداً للخروج إلى الآخر.

الويل لمن لا يستطيع أن يختبىء، فكيف له أن يظهر؟

* * *

لم يَخلق شيئاً إلا عندما كان يعيش في يقين من أنه عاجز عن الخلق.

نسيانُ الطموح إلى تقليد الله قد يحمل للانسان أملاً في خَلْق. الخَلْق لا يُقْصَد. يحصل من براءة. من جرح براءة، ولكنها براءة، مثل عمىً يُمزَّق، أو بصيرةٍ تُغْمَض عن العالم.

هل يكون الله نفسه قد خلق الانسان في الظروف ذاتها من البراءة الجريح؟

أو من البراءة التي جَرَحها المخلوق في ما بعد، ولم يستطع أن يفهم عذابها.

* * *

لستَ عميقاً على الدوام بل أنت أحياناً مهجوس. حينئذ لا تغوص على الأشياء بل هي التي تسكنك فتغرقُ فيها.

العميق يستوعبها، كالبحيرة. أنت، هي تفترسك فتُظهرك بقاياك الشبحيّة مستغرقاً في الرؤيا وما أنت سوى فريسة نَهَشَتْها ذئاب الهواجس.

عمق الهواجس جحيم. العمق الآخر، السليم، لا تفضحه عيناه. مَلْجأ مِن كل العواصف. وأما عواصفه هو فلا أصوات لها.

وحين تخلد إلى العمق البعيد عن الهواجس، تشعر أوصالك بمعنى السيادة.

إلى أن يعود أوان افتراسك بشكل أو بآخر. □

يكاد كل شيء يوجد هناك...





حقول الألغام
الاسئلة المقموعة والاجوبة المرجأة

علي حرب

■ بالعودة إلى «الناقد» بعد انقطاع، أوْثر أن أبدأ من الأحداث الطازجة والوقائع الصارخة وأن أفكر في القضايا الحساسة والمشكلات الساخنة، خصوصاً أن هذه المجلة أرادت منذ البداية أن تشكّل فسحة لما لا يُقال ولا يُكتب وأن تكون منبراً للأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة.. يمكن إذن أن أبدأ من تدمير مسجد كابول الأزرق على يد الفصائل الاسلامية المتنازعة على السلطة في أفغانستان، أو من مأساة الكتاب الجزائريين الذين يذبحون الواحد بعد الآخر.

يمكن أن أسترجع فتوى آية الله الخميني التي لم يجف حبرها بعد بقتل سلمان رشدي، أو انطلق من دفاع صادق جلال العظم عن صاحب «الآيات الشيطانية»، أو من الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد لفسخ عقد زواجه بحجة ارتداده، أو من الأعمال الأدبية الصادرة في بيروت بحجة مساسها بالمحظورات الجنسية أو السياسية. أخيراً لا آخراً يمكن لي أن أنطلق من كلام يتحدث فيه أصحابه عن عظمة ماركس وأطيافه العائدة، بل يمكن لي أن أنطلق من كلام للسيد محمد حسين فضل الله يتطرق فيه إلى هذه المسائل بصورة من الصور، كلام ينتقد فيه المثقفين العلمانيين من غير أن يهمل نقد الأصوليين الاسلاميين.

على كل حال، نحن أمام وقائع وممارسات ونصوص تطرح على بساط البحث الموقف من الهوية والحقيقة والمشروعية وتثير بشكل خاص قضية العلاقة بين الحريات والممنوعات، أقصد بالطبع حرية الكتابة والتعبير. والذي يتعاطى مع هذه المسائل هو كمن يدخل في حقل ألغام أو كمن يتعدى الخطوط الحمر. والتفكير هو في النهاية اختراق للحدود واجتراح للإمكان بالطرْق على أبواب الممنوع أو باقتحام منطقة الممتنع.

وثمة فارق بين الممنوع والممنوع. الممتنع هو خارجي، ولهذا يتمثل في القيود المفروضة من خارج من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أم دينية، مادية أم رمزية. أما الممتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة. وإذا كانت الحرية عموماً تُمارس بمقاومة «الممنوع الخارجي» للتحرر من علاقات السيطرة، فإن حرية الفكر، خاصة، تمارس باختراق «الممتنع الذاتي» للتحرر من سلطة الأفكار ذاتها. والحرية بهذا المعنى هي ممارسة نقدية فاعلة يتركز فيها الاهتمام على أدوات المعرفة وآليات إنتاج الحقيقة، كما ينصب على نمط التفكير أو على طريقة التعامل مع الأفكار.

ولهذا ليس النقد هنا مجرد نقض للمقولات، وإنما هو بناء إمكانات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة بقدر ما تتيح

للواحد أن يفكر بطريقة مغايرة، أي أن يفكر فيما كان يستعصي على التفكير أو أن يقول ما لم يكن ممكناً قوله. وبالطبع فإن مثل هذا النقد لا يحدث في الفراغ، أي ليس هو مجرد فعل شفاف يتم بين المرء وذاته، وإنما هو اشتغال على الوقائع والتجارب والممارسات. وهو يتم اليوم من خلال هذا الميدان المعرفي الجديد، وأعني به «نقد النص» والاشتغال على الخطابات. وفي نقد النص نتعدى المنطوق والمقول إلى المسكوت عنه، للكشف عن بنية الخطاب وآلياته في إنتاج المعنى والحقيقة. فخطاب الحقيقة يسهم في توليد الحقيقة وحجبها في آن بقدر ما يتناسى ذاته وحقيقته. وهذا شأن خطاب الحرية والعقلانية والهوية. فخطاب الهوية يحجب ما تنطوي عليه كل هوية من مغايرة، وخطاب الحرية يخفي سلطة الخطاب وصاحبه. وخطاب العقلانية يخفي لا معقوليته، أي ما تمارسه المعايير والضوابط العقلية من الاستبعاد والتهميش والنسيان...

وفي ضوء هذا المفهوم يتجاوز النقد الأفكار التي يجري طرحها وتداولها أو الترويج لها، لكي يتركز على طريقة التعامل معها وعلى كيفية استخدامها. هنا لا يعود النقد يُعنى بالمقولات ذاتها بقدر ما يعنى بنمط العلاقة معها وبطريقة تداولها أو صرفها. والمقولات يمكن أن تستخدم بطريقة ضيقة جامدة أحادية تقوم على التبسيط والاختزال والحجب، أعني تبسيط الواقع أو اختزال التجربة أو حجب الحدث والكائن. ولكن يمكن للواحد أن يتعامل مع مقولاته بوعي نقدي مفتوح على الحدث والواقع، على التجارب والتحولات التاريخية. ولا يعني ذلك الترويج لنوع من التجريبية الساذجة بقدر ما هو سعي إلى التحرر من ديكتاتورية المقولات وأمبريالية الأسماء والمفردات. إنه نقد التمركز حول الذات والتمترس وراء الأفكار والنصوص. من أجل قراءة، لا أقول صحيحة، بل فاعلة تسهم في استكشاف الواقع وتشكيله.

على هذا الصعيد من التناول تتساوى الطروحات والمذاهب والنماذج العقائدية، يتساوى الأصولي والعلماني كما يتساوى القومي والاشتراكي. ذلك أن ما يستأثر بالاهتمام هنا ليس ما يصرح به الواحد عن نسبه العقائدي أو عن خانته الأيديولوجية. وإنما الذي يستأثر بالاهتمام هو نمط علاقته بذاته وبغيره وطريقة تعامله مع الأفكار والأحداث والأشياء. بكلام أصرح لا يهم هنا أن يصرح الواحد بعروبته أو إسلامه أو تقدميته أو اشتراكيته. وإنما الذي يهم طريقة تعامله مع هذه المقولات والشعارات. فكم من تقدمي مارس تقدميته بصورة رجعية! وكم من اشتراكي ترجم اشتراكيته فقراً وتخلفاً، وكم من عروبي تعامل مع عروبته على نحو سلبي مدمر! وكم من إسلامي وظف إسلامه بطريقة تضر بالعباد والبلاد! وهذا شأن النماذج العقائدية بالإجمال، ولا فرق بين الاسلامي والقومي والماركسي، فهم نسخ بعضهم عن بعض. وخطاباتهم تشهد على فشل المشروع من الأساس، بقدر ما تشهد على ضيق الأفق وانغلاق النظرة وتنبيء بقصور الأدوات وعقم الطريقة والمعالجة.

وما يشهد به الخطاب تشهد به الوقائع أيضاً. فالتجارب والممارسات دلت على احتراق المشاريع على الأرض، أكانت قومية أم اشتراكية أم إسلامية. هذا ما تشهد عليه مدينة بيروت بناسها وحجرها. وما لم تشهد عليه ساحة بيروت تشهد عليه الساحات الأخرى في مصر أو في اليمن، في العراق أو في إيران، في الجزائر أو في أفغانستان..

لقد فقدت المقولات جاذبيتها ومصداقيتها إزاء الوقائع. ولهذا لم يعد في وسع المرء إن يُؤخذ بالمطالب أو يُخدع بالشعارات. عليه أن يلتفت إلى ما لا يُقال ولا يطرح وهو الأهم، وأعني به: طريقة تعامل المرء مع مصطلحاته وأفكاره، كيفية أدائه لحقوقه وممارسته لحرياته، كيفية رؤيته للهوية والحقيقة والسلطة والمشروعية. مرة أخرى ليس المطلوب المناداة بواقعية ساذجة. فذلك تبسيط للواقع. وإنما المطلوب التخلي عن تأليه الأفكار وتقديس المفردات. فتأليه الفكرة هو دليل على عدم فاعليتها. وأما تقديس الشيء فهو مقتله بالذات. من هذا المنطلق أدخل على الذين دخلت عليهم في هذه المقالة: على الاسلامي والعلماني، على آية الله الخميني كما على العظم وسلمان رشدي...

صادق جلال العظم:

من توجك وصياً على الحرية؟

وأبدأ بكتاب ترددتُ في الكتابة عنه غداة صدوره، وأعني به كتاب «ذهنية التحريم» الذي كرسه صادق جلال العظم للدفاع عن سلمان رشدي في مواجهة فتوى آية الله الخميني، وهو كتاب لم يستنفد الكلام عليه بل لم يكتب عنه الشيء الجديد والمهم على الصعيد الفكري. وأود قبل كل شيء أن أعترف للعظم بألمعيته وجدارته بالرغم من انتقاداتي القاسية له في غير مقالة أو مناسبة. فأنا أجد في قراءته الفائدة والمتعة في آن. ولا عجب، فكم من كاتب أقرأه بشغف وأستمتع بنصه مع أنني على الضد مما يطرحه ويدافع عنه! مما يعني أن النص

المثقف اللبناني أعمى يطالب بالحرية حيث ينعم بها ويؤكدها حيث تنعدم

هو في النهاية أقوى من أن تستنفده الأطروحات والمقولات. وفضلاً عن ذلك فأنا إذ انتقد العظم، لا أخالفه كل المخالفة، بل إني أتفق معه في بعض آرائه ومواقفه النقدية. أشير إلى مقالة له منشورة في الكتاب المذكور، وفيها ينتقد مقولة الغزو الثقافي التي يرددها المثقفون العرب من غير تبصر أو روية، معتبراً أن الغزو الثقافي «يقدم نفسه بلباس وطني ويؤكد بنيته الكابحة عبر برامج قومية ويفصح عن نفسه بلغة عربية فصيحة». وأنا أتفق مع العظم في هذا التشخيص البارع للمشكلة والذي يخرج فيه العظم على اللغة السائدة عند معظم الدعاة من الكتاب والمثقفين. ذلك أنني أرى بأن هذا التوكيد المَرَضي على الخصوصية الثقافية هو وقوع في الفخ، أي بقاء في القوقعة التراثية واستمرار في السبات العقائدي، وأعتبر أن حديث الغزو الثقافي هو لغة الضعيف العاجز عن المنافسة غير القادر على إنتاج ثقافة حية فاعلة خلاّقة.

ومع ذلك فأنا كلما قرأت العظم تزداد لديّ القناعة بأن هناك عائقاً يمنعه من استثمار طاقته الإبداعية على التفكير، أي تحول بينه وبين التفكير بصورة حرة مستقلة. وأقصد بهذا العائق أصوليته الماركسية. أقول ذلك لأن الأصولية لا تقتصر في رأيي على الحركات الاسلامية أو الدينية، وإنما هي طريقة في التعامل مع الهوية والذات والحقيقة، يمكن أن تسري على كل النماذج العقائدية. وقوام هذه الطريقة أن يتوقف المرء عند حدث ما أو نص ما أو شخص ما، ثم يسعى إلى التماهي معه والتمركز حوله واتخاذه معياراً لكل حقيقة ومقياساً لكل معرفة. ولهذا فالأصولي، أكان إسلامياً أم ماركسياً، لا يهمه أن يعرف بقدر ما يهمه أن يدافع عن أصوله أو يثبت صحة معتقده. فهاجسه الأيديولوجي يغلب على همّه المعرفي. وهذا شأن العظم، فإن إرادة الماركسية تطغى عنده على إرادة المعرفة. ولهذا فالغالب على مساعيه الفكرية هو تبيان صحة المقولات الماركسية والعمل على تخطئة الذين يخالفون ماركس بتصنيفهم وإدانتهم على طريقة الاسلاميين.

ودليلي على ذلك أن العظم عندما ينتقد كبار المفكرين الماركسيين أمثال لوكاش وغرامشي وألتوسير، إنما يعيب عليهم مخالفتهم تعاليم ماركس، ومن ثم يعتبر أن فكرهم هو أثر من آثار المثالية وتعبير عن الأيديولوجية الرأسمالية أو عن مصالح الطبقة البورجوازية. وأنا أذهب إلى العكس من ذلك بالتمام، لأني أرى بأن أهمية أولئك المفكرين لا تكمن في تطابقهم مع ماركس، بل في كونهم خالفوه أو اختلفوا عنه في طريقة تفكيرهم أو على الأقل لأنهم قرأوا نصوصه بطريقة جديدة مبتكرة، وأعني بذلك أنهم تعاملوا مع هذه النصوص بصفتها مادة لإنتاج فكر جديد أو أدوات معرفية جديدة. وهم في النهاية يختلفون بعضهم عن بعض، لأن كل واحد منهم قدّم قراءته للنص الماركسي وأعطانا نسخة عن ماركس لم نكن نعرفها. وكل قراءة جديدة لماركس لا تقدم نسخة جديدة مختلفة لا قيمة لها من الناحية المعرفية.

ولأن العظم يفكر بطريقة أصولية عقائدية، فإن نقده لا يثمر الجديد والمهم. وهذا شأن النقد القائم على رصد الأخطاء وكشف التناقضات. كما قلت في ردي على جورج طرابيشي. قد يكون مثل هذا النقد مفيداً في تصحيح بعض المعلومات في ضوء الوقائع، ولكنه لا يولد أفكاراً خصبة. لأن النقد يتم هنا انطلاقاً مما هو معلوم، أي يتم بأدوات معرفية فقدت فاعليتها وأصبحت هي التي تحتاج إلى النقد والفحص، وأعني بهذه الأدوات تلك المقولات التي ما انفك يتداولها الماركسيون العرب في فهمهم للأحداث والأفكار، كالفكر التقدمي والقوى الظلامية والمواقف الرجعية والمصالح الجماهيرية والمعارضة العقلانية. حتى هذه الأخيرة قد فقدت مصداقيتها. فأية عقلانية نقصد؟ عقلانية ديكارت أم كنط؟ عقلانية ماركس أم نيتشه؟ سارتر أم فوكو؟ إن العقلانيات ليست واحدة، بل هي تختلف وتتنوع. فمنها التقليدي ومنها الحديث، منها ما يتصف بالضيق والتبسيط والإحكام، ومنها ما يتصف بالبناء والتركيب والانفتاح. باختصار إن النقد لم يعد مجرد نقد للآراء أو تصحيح للمعلومات، وإنما هو نبش للأسس أو فحص لأدوات المعرفة أو نقد لنظام الفكر وكشف عن آلياته وعاداته. . . وهذا بعيد كل البعد عن تفكير العظم المعتصم بنصه الماركسي المتمسك بثوابته الأيديولوجية تمسك الاسلامي بأصوله واللاهوتي بأقانيمه.

نعم نحن نقرأ في «ذهنية التحريم» نقداً للكُتاب والمثقفين والجامعيين العرب الذين انتقدوا سلمان رشدي وهاجموه، سواء منهم الذين قرأوا روايته أو الذين لم يقرأوها، كما نقرأ انتقادات لكُتاب آخرين في موضوعات لا علاقة لها بسلمان رشدي. ولكن هذا النقد يجري بعقلية أيديولوجية. إنه «النقد التهافتي» على ما أوثر تسميته، أي النقد الذي يرمي إلى إثبات خطأ الغير. والنقد التهافتي لا يشهد إلا على تهافته. وتجربة الغزالي تشهد على ذلك، أي أن الذي تهافت في النهاية ليس الفلاسفة، بل كلام الغزالي على تهافتهم هو الذي تهافت. والغزالي يشهد على نفسه بذلك، إذ اعتبر أن الفكر الكلامي القائم على تبيان تهافت الغير لا يشفي الغليل أي لا يولد حقيقة. والحق أنني إذ أقرأ انتقادات العظم للذين هاجموا سلمان رشدي وروايته، لا أقف على الجديد المعرفي: فلا بؤرة جديدة للتفكير ولا أداة جديدة للفهم، لا زحزحة لمشكلة من مطرحها ولا معالجة للمسائل من زاوية مختلفة أو بطريقة مغايرة. وإنما أجد هذا النقد الذي يغلب عليه هاجس التخطئة والتأثيم ومنطق التصنيف والإدانة.

هناك بالطبع حرية التفكير والتعبير وهي لبّ المشكلة وعصبها الحي. وصادق جلال العظم منخرط في هذه القضية حتى العظم أيضاً، سيما أنه قد سبق له أن كان موضع اتهام وإدانة على كتابه: نقد الفكر الديني. ولهذا يبدو الأكثر حماسة في الدفاع عن سلمان رشدي. إنه يتبنى قضية الكاتب الهندي وكأنها قضيته الخاصة.

لا شك أن قضية رشدي تطرح على بساط البحث حرية الكتابة وإمكانها، خصوصاً في الموضوعات التي تتعلق بالاسلام وتراثه ونصوصه ورموزه... ومن الطبيعي أن يقف الواحد مع حرية التفكير والتعبير ومع حق الاختلاف والمغايرة، فالكتابة هي كتابة المختلف، والتفكير هو استقلال بالرأي وحرية في القول. ومع ذلك فأنا لا أبسّط الأمور ولا أرى إلى المسألة رؤية أحادية حتى لا أنخرط في موقف أعمى مع هذا الفريق أو ذاك، ولهذا لستُ مع تقديس الحرية كما لست مع تقديس أية مقولة أخرى، بكلام آخر إني لا أجعل من الحرية أقنوماً مقدساً أضعه في مواجهة الأقانيم الأخرى أو ضدها، ذلك أنني لست مع تقديس المقولات والشعارات أيا كانت. بكلام أصرح موقفي من الظاهرات والممارسات التقديسية أنني أحاول قراءتها وفهمها وأتعامل معها تعاملاً دنيوياً بشرياً، لأنني لا أستطيع في النهاية أن أنسلخ عن فرديتي وخصوصيتي. وعلى كل فالذين يقدسون شيئاً من الأشياء هم أول ضحاياه أكان هذا الشيء هو الله أم الوطن أم الحرية أم الاشتراكية أم المرأة...

من جهة أخرى لم يعد يقنعني حديث المثقف الماركسي عن القوى الرجعية والظلامية «القروسطية» المعادية للتقدم وللحريات وحقوق الانسان. لقد فقد مثل هذا الحديث جاذبيته ومشروعيته بعد كل ما جرى من قمع واستبداد ومصادرة للحريات وانتهاك للحقوق من قبل أحزاب وأنظمة أو منظومات تشكلت وقامت وحكمت باسم الحرية والتقدم والعقل، وباسم الدفاع عن مصالح الجماهير وقضايا الشعوب. فالتوتاليتارية المعاصرة ليست أرحم من محاكم التفتيش. أعرف أن هناك كتاباً لبنانيين وعرباً راحوا ضحية التعصب الديني أو الشحن الطائفي أمثال حسين مروة ومهدي عامل وسواهما. وفي رأيي إن أكثر الذين سقطوا كانوا ضحية أفكارهم أكثر مما كانوا ضحية دفاعهم عن الحريات والحقوق. أقول ذلك لأن أكثر المثقفين العرب قام نضالهم بوجه من وجوهه على الدفاع عن أنظمة ودول كان هاجسها نفي أو تصفية أمثالهم أو زملائهم. ولهذا لا أفتئت على الحقيقة عندما أقول إن المثقف العربي، أعني به المثقف التقدمي والطليعي كان ـ وربما لا يزال ـ يرى بعين واحدة. وأما المثقف اللبناني وأعني به بالطبع من انخرط في مشاريع التغيير والتحرير، فقد كان أعمى لأنه كان يطالب بالحرية حيث ينعم بها، ويؤكد وجودها حيث تنعدم.

ولهذا لم يعد يخدعني الكلام على الحريات، ولو كان الأمر يتصل بحرية التعبير. بل بتُّ أقف موقف الحذر من هذه المسألة. فقد علمتني التجارب المريرة أن ليس كل من رفع شعاراً للحرية أصبح وصياً على الحريات والحقوق، وليس كل من ندب نفسه للدفاع عن الحقيقة صار موضعاً للثقة التامة المطلقة. باختصار: لستُ مع المطلقات، لأن المطلق مآله التبسيط والأحادية والاستبداد. ولست من الذين يتعاملون مع الأفكار بيقين جازم على طريقة صادق جلال العظم. لأن ذلك مفض إلى الانغلاق. والحقيقة أن العظم يمارس نوعاً من الاستبداد في خطابه بقدر ما يتعامل مع مقولة الحرية وسواها من المقولات بهذه الطريقة المطلقة وعلى هذا النحو القاطع الذي لا يحتمل اللبس أو الجدال..

لا شك أن كلاً منا يقطع ويجزم فيما يقول، لأن الكلمات تفصل، في الأصل، وتقطع. ولهذا فالواحد يحتاج دوماً إلى مراجعة مقولاته وفحص طريقة تعامله مع مفرداته. ولا شك أيضاً أن المفهوم هو مطلق من حيث كونه كُلاً شاملاً يتجاوز الأجزاء ويحيل إلى المتعالي. ولكن المفهوم هو أيضاً نسبي سواء من حيث ارتباطه بسواه من المفاهيم أو من حيث المشكلات التي يثيرها أو من حيث مستويات فعله ومجالات استخدامه أو طرق استثماره. إذن لا يجدر بنا التبسيط والقطع. فأفكارنا ليست في النهاية نقية صافية قاطعة كحد السيف. ليست هي فيصلاً للتفرقة بين الاسلام والزندقة. ولكنها ليست أيضاً القول الفصل بين العقلاني والخرافي، أو بين العلماني والأصولي، أو بين التقدمي والرجعي.. إنها بالأحرى أمور مشغولة مبنية مركبة بل متراكبة، وهي ذات طابع إشكالي



بحيث يتوقف بعضها على بعض ويدخل بعضها في البعض الآخر أو يدخل عليه. وانطلاقاً من ذلك فإني لا أقف مغمض العينين مع سلمان رشدي بحجة الدفاع المقدس عن حرية التعبير ضد المقدسات الأخرى، أي لا أستبدل مقدساً بمقدس آخر، إذ لا شيء في نظري يحدث ويتكون إلا وهو شأن دنيوي ونشاط بشري أو فعل تاريخي نسبي. يصدق هذا على دفاع صادق جلال العظم عن سلمان رشدي كما يصدق على فتوى آية الله الخميني بحق صاحب الآيات الشيطانية.

آية الله الخميني : العرفاني ام السلطان؟

يمكن الدخول على فتوى الخميني من صاحب الفتوى نفسه. لقد كان الخميني فقيهاً صارماً ومناضلاً قاد ثورة وبنى دولة على أساس ولاية الفقيه. بيد أنه كان لآية الله وجهه الآخر، أعني وجهه الصوفي والعرفاني. وفضلاً عن ذلك فقد انفتح على الفلسفة واشتغل بها. ولهذا نراه في أحاديثه ورسائله يثني على الأعلام الكبار من الفلاسفة والمتصوفة وأخصهم بالذكر الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي والشيرازي الملقب بصدر المتألهين. بل إني قرأت مؤخراً مقالة له نُشرت في مجلة «التوحيد» الاسلامية يثني فيها على أرسطو ويقدّر له إنجازه المنطقي.

ومعلوم أن مثل هذا الموقف المنفتح على التصوف وعلى الفلسفة بنوع خاص لا يرضي الاسلاميين ولا يقبل به السلفيون من العلماء الذين أوثر تسميتهم «أهل الانغلاق». صحيح أن هناك فريقاً من علماء الاسلام انفتحوا على الفلسفة اليونانية وأفادوا منها في تشكيل رؤيتهم للعالم وفي إشادة منظوماتهم الفكرية أو أنظمتهم المعرفية. ولكن الغالبية من علماء الاسلام، سواء منهم القدماء أم المحدثون، قد حاربوا الفلسفة واتهموا أهلها بالكفر والزندقة. وهذا باحث إسلامي معاصر هو محمد تقي المدرسي، قد يكون من أتباع الخميني سياسياً، ولكنه يقف موقفاً السلب والعداء من الفلسفة والتصوف بحجة الدفاع عن «صفاء الثقافة الاسلامية» في مواجهة الأفكار الدخيلة والمستوردة، كما يعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من كتابه «العرفان الاسلامي». وهو يعزز موقفه الإلغائي هذا مستشهداً بكلام لبعض أئمة الشيعة جاء فيه: إن العلماء الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم «شرار الخلق». ولو صح هذا الكلام لحُكِم على الخميني بالخروج من حظيرة الإيمان ومن دائرة الاسلام. أما الكلام على الأفكار الدخيلة فلا يقوله إلا الذين يدفنون رؤوسهم في الرمال، فها هي إيران الاسلامية تنشىء جمهورية. والجمهورية والانتخاب والدستور كلها مصطلحات غربية ذات جذر يوناني. ولا أقول ذلك لكي أقيم حواجز بين الثقافات، بل لأقول بأنه لا توجد حضارة صافية. وما ينجزه أحد البشر أو إحدى الأمم يصبح ملكاً لكل الناس، في إمكانهم الانفتاح عليه والاشتغال لاستثماره والإفادة منه.

هكذا فالمدرسي يرمي نتاج فلاسفة كالفارابي وابن سينا في دائرة الانحراف والضلال، في حين إن الخميني يقرأ كتبهم ويقدرهم كل التقدير. والمدرسي يستنكر على الشيرازي عرفانه وتألهه بحجة أن ذلك سخافة وتخرص في حين إن الخميني لا يكف عن إبداء إعجابه بالشيرازي والثناء عليه. والواقع أن الخميني قد تعامل هو مع نفسه على نحو تأليهي كما جاء في وصيته التي وصفت بأنها: رسالة إلهية. بل إنه لو صحت نسبة تلك القصيدة إلى الخميني التي نشرها ابنه أحمد والتي يقول فيها آية الله: «افتحي باب الحانة ودعينا نؤمها ليل نهار، لأنني سئمت المسجد والمدرسة»، لو صحت نسبة هذا الكلام الذي ينقله العظم مترجماً إلى العربية، فإنه يشكل شطحات تضع الخميني إلى جانب الحلاج والبسطامي حتى لا أقول إلى جانب سلمان رشدي. لا أريد أن أستطرد أكثر وإنما أردت أن أدخل على الخميني الفقيه وصاحب المرجعية الدينية والسياسية من الخميني المنخرط في سلك أهلِ العرفان والسائر على نهج أهل الذوق والمكاشفة. ومن البينّ مدى التعارض والتعارك بين هذين الوجهين. بيد أن محمد تقي المدرسي اكتفى بنقد القدامى من متصوفة ومتفلسفة. ولم يكن ليجرؤ على نقد الخميني لسلطانه ومهابته. ولا يعني ذلك أنني مع دعوى الشيرازي في تألهه. فأنا ضد هذه الدعوة، ولكنني لا أنفي نمطاً من التأله لكي أدافع عن نمط آخر، لا ألغي شكلاً من أشكال العرفان لأثبت شكلاً آخر.

أخلص من ذلك إلى أمرين:

أولاً: إن للمسألة، عنيتُ فتوى الخميني، وجهها الآخر. وما نأخذه على الغير قد يرتد علينا. طبعاً إن الخميني تصرف كمرجع فقهي، ولو تصرف كعارف صوفي، لعذر سلمان رشدي وتمنى له الهداية، إذ الصوفي يهتم قبل كل شيء بنقد نفسه ومحاربه أهوائه، لأنه الأدرى بوساوس النفس. وللخميني أقوال في هذا الخصوص في أحد نصوصه المسمى «الأربعون

حديثاً»، وفيه يحذر نفسه من نفسه. وكان من الممكن على الأقل أن يطلب تراجع سلمان رشدي عن موقفه كما كانت ردة الفعل الأولى يومئذ للمرشد الحالي علي خامنئي الذي طالب رشدي إعلان توبته والتراجع عما كتبه، إلا أن الخميني تمسك باجتهاده وآثر الفتوى القاضية بقتل الرجل. وتلك هي المفارقة. فقد بدأ الخميني عرفانياً وانتهى سلطاناً، بدأ بالفقه وانتهى بالسياسة. والسلطة هي حجاب على المعرفة. أما السياسة فتعطي الأولوية للولاية على الشريعة. إنها استثمار للشريعة. يشهد على ذلك الخميني نفسه وقد صرح ذات مرة بأنه إذا تعارضت الفرائض الشرعية كالحج مثلاً مع ولاية الفقيه، تعطل الأحكام لمصلحة الولاية والحكومة.

ثانياً، لكل موقف ثمنه. وفي رأيي إن فتوى الخميني أعطت مردوداً عكسياً، إذ هي صنعت لرشدي شهرته وأسهمت في ترويج الرواية بحيث صار الكل متشوقاً إلى الاطلاع عليها. ولولا الفتوى لما كان لها أن تعرف هذا الانتشار الواسع. قد يُقال إن المسألة تعدت المستوى العقائدي والثقافي ولم تعد مجرد مسألة تتعلق بحرية التعبير، بل هي وظفت في عملية الصراع بين الغرب والاسلام وشكلت نوعاً من التحدي للاسلام وأهله مارسته بعض الدوائر في أوروبا والعالم الغربي عموماً. ولكن يمكن أن يُقال العكس تماماً، أي إن تلك الدوائر أرادت للأمور أن تجري على ما جرت عليه، أي أرادت استثارة كل ذلك الهياج وكل ذلك العداء إزاء نص وكاتبه. وبهذا يكون المسلمون قد استدرجوا من حيث لا يحتسبون إلى ردات الفعل التي حصلت. فهل يعقل أن يضع العالم الاسلامي نفسه في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟ أليس في ذلك تعظيم للرجل ولو بصورة معكوسة؟ بسؤال أصرح: هل يُعقل أن يخشى المسلمون على نبيهم الغائب من كلام يعرّض بسيرته؟ هل العظمة هي من الضعف بحيث يمكن النيل منها أو المساس بها؟

ينبغي القول مرة أخرى: لا ينبغي اختزال الأمور، إذ للمسألة بعدها الآخر: فالجماعات البشرية تحيا على نحو رمزي يجعلها دوماً مدينة لمعنى غائب. والفرد الذي يغدو رمزاً أو يتماهى مع الرمز في إمكانه خوض حرب مقدسة تهرق فيها دماء كثيرة. والفتوى ضد سلمان رشدي تندرج في هذه الخانة، إذ هي حرب بروؤس أموال رمزية. إنها حرب من أجل الرمز، والأحرى القول إنها توظف الرمز تأكيداً لمشروعية الحاضر وسلطة الشاهد التي تحتجب وراء سلطة الغائب.

ولكن إذا كان المجتمع البشري لا ينفك يولد الرموز ويحيا دوماً على نحو خرافي أسطوري، فقدر العقل أن يقرأ ويفكك الرموز. والتفكيك يكشف لنا بأن النص لا ينص على الحقيقة بقدر ما ينتج حقيقته، ولا يدل على المعنى بقدر ما يولد معناه. وفي ضوء ذلك لا حقيقة تقولها رواية رشدي سوى كونها تشهد على صاحبها، تماماً كما أن الاسلاميين يشهدون، بسلوكهم تجاهه، على حقيقتهم ولأقل على طريقة تعاملهم مع الحقيقة والرمز.

ثمة نقطة لا يمكن إغفالها يشير إليها عنوان الرواية: الآيات الشيطانية. فإذا كانت هذه الرواية تعرّض من جهة بسيرة النبي ولو من باب الرمز والإيحاء، فإنها تنقض من جهة ثانية النبوة وتعمل على تلغيم الوحي. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن تلك الآيات الثلاث المتعلقة بقصة الغرانيق لم تكن وحياً بل وسوسة شيطانية، فلا معنى لذلك سوى التشكيك في مصداقية الوحي. ولقد انقسم الكتاب بين مصدق ومكذب بعد إثارة هذه القضية. ومن اللافت أن مفكراً كحسن حنفي، يعد قريباً من التيارات الاسلامية، قد اعتبر أن الآيات التي بنى عليها سلمان رشدي روايته ليست وحياً، تماماً كما ذكر بعض المفسرين القدامى. وقد فسر حنفي الأمر بالقول إن النبي عندما استخدم هذه الآيات لم يكن يتصرف كنبي بل كزعيم سياسي. وهذا التأويل يلقي هو الآخر ظلالاً من الشك على مصداقية النبوة. وأياً يكن، إن هذا الجانب في رواية رشدي ليس هو الذي شكل مستنداً لإصدار الفتوى بقتله، بل الجانب الآخر، أي التعريض بالنبي. هكذا عومل رشدي من قبل الايرانيين كشاتم للنبي لا كمرتد. والتعرض للنبي هو عند المسلم أصعب من نقد مفهوم الله أو النبوة. ولا يعني ذلك أن العقل الاسلامي ينفتح لكي يتخلى عن قاعدة الارتداد. فلم تلحقه الفتوى الصادرة في إيران سيحصل في مصر، حيث يتهم الكتاب بالارتداد والإلحاد، كما هو موضوع الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد.

لماذا وضع الاسلام في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟

نصر حامد أبو زيد:
زوجتك طالق !

لا نعدم في الماضي وجود كتاب ومفكرين وقفوا من الاسلام وأصوله، كالله والنبوة والوحي والإمامة، موقف المساءلة والشك أو النقد والنقض، مثل ابن الراوندي وأبي بكر الرازي. وهذا أبو العلاء المعري يكذّب الرسل في قول له: «ولا تحسب مقال الرسل حقاً/ ولكن قول زور سطّروه». بل هو لا يخشى أن يخاطب ربه معلناً زندقته بحجة أن أحكامه لم

تعجبه. وفي هذا العصر وجد أيضاً من ينتقد الأصل ويشكك في مصداقية النص، بدءاً من اسماعيل مظهر وطه حسين وصولاً إلى المعاصرين كنصر حامد أبو زيد على ما يظهر ذلك في كتابه «مفهوم النص».

ما الذي يقوله أبو زيد في نصه؟ إنه يوقظ أسئلة مقموعة ويتكلم على أمور مسكوت عنها، وذلك بتعامله مع النص القرآني على أنه «نتاج ثقافي» أنتجه الواقع الذي تشكل فيه، أي واقع العرب اللغوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي في زمن النبوة. ولهذا فهو يستخدم في درسه له المنهج اللغوي ويحاول تبيان دور الواقع التاريخي في تشكيل هذا النص. لا شك أن أبو زيد يعلن أن منهجه هذا في تناول النص القرآني لا يتعارض مع ألوهية مصدره. بل هو يردد عبارات في سياق كلامه على القرآن يستخدمها عادة المحدّثون والفقهاء مثل: «إن الله سبحانه وتعالى عندما أوحى للنبي بالقرآن». بيد أن هذا التصريح لا يعتدّ به. وإنما الذي يهم هو تحليل أبو زيد للنص القرآني ونمط تعامله معه. وفي رأيي إن مثل هذا التصريح هو ضرب من التقية، أي آلية دفاعية يلجأ إليها أبو زيد، بوعي أو بغير وعي، لكي يدرأ عنه تهمة الإنكار. فالباحث المصري يتعامل في النهاية مع النص القرآني كنتاج ثقافي مرتبط بالثقافة التي تشكل من خلالها، تماماً كما يتم التعامل مع أي خطاب بشري.

والواقع أن القدامى لم يفعلوا سوى ذلك مع اختلاف المناهج والأدوات المعرفية والفضاءات العقلية. فالمفسرون والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون، كل هؤلاء إذ حاولوا تفسير النص والاستنباط منه، إنما تعاملوا معه بوصفه كلاماً عربياً، أي خطاباً بشرياً، ولهذا فقد قاسوه على كلام العرب في الجاهلية لكي يفهموا دقائقه ويتعرفوا إلى دلالة بعض المفردات التي خفيت عنهم. وهذا ما فعله أبو زيد على صعيد آخر عندما حاول فهم ظاهرة الوحي في ضوء الكهانة التي كانت سائدة بين عرب الجاهلية. والفرق بين أبو زيد وبين القدامى أنه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هم يصرحون بأن النص هو كلام إلهي نزل بلغة العرب وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ. بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة، أي إحالة الكلام الالهي على كلام البشر، والتعامل مع النص القرآني تعاملاً دنيوياً تاريخياً. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إذ لا يمكن للانسان أن يتعامل مع المرجعية الغيبية القدسية إلا بجسده وأرضه، بخطاباته ومؤسساته الدنيوية. بل إن هذه المرجعية لا يمكن أن تتعامل مع ذاتها إلا على هذا النحو الدنيوي والناسوتي. إذ لا حق بلا خلق كما قال أهل التصوف. وعلى كل حال، أياً كان الأصل والمصدر، فهناك اختلاف بين علماء الاسلام ومفكريه في كيفية قراءة النص وطريقة التعامل معه. والاختلاف واسع اتساع ما بين من يقول: نحن لا نقول بل الله هو القائل والمرجع، وبين من يقول: لا وصاية على العقل بعد النبوة كما قال الشيخ محمد عبده، أو من يقول من المعاصرين: لا مرجعية في الاسلام سوى مرجعية العقل، كما قال السيد محمد حسن الأمين.

لا شك أن أبو زيد إذ يخضع النص القرآني للفحص والدرس، يأتي بجديد وذلك بقدر ما يحاول استكشاف آليات هذا النص في إنتاج المعنى. وهذا ما يسميه «آليات المخالفة والمشابهة»، أي آليات النص في إثبات تمايزه وتفوقه أو في تثبيت مرجعيته وسلطته. ومع ذلك فإن أبو زيد لا ينجح دوماً. هناك عائق يمنعه من التشريح والكشف، أسميه «العائق الواقعي» إذا جازت العبارة. ومسوغي في ذلك أن مقولة «الواقع» على ما تُستعمل في خطابات «الواقعيين» قد استُهلكت واستنفدت أغراضها. أقصد أنها باتت تستخدم بطريقة غير واقعية، أي ضد الواقع أو على حسابه أو لحجبه.. ولهذا فهي تتعرض الآن للنقد الذي يزعزع ثقتنا بوجود وقائع مطلقة منفصلة عن تفاسيرها ورواياتها. بكلام آخر إن النقد يزعزع الاعتقاد بوجود حقائق ثابتة قائمة بذاتها بمعزل عن الروايات والخطابات. وهذا النقد لمقولة الواقع جعلني أستبدل مفهوم «الواقعية» بمفهوم آخر هو «الوقائعية».

وإذا كانت الواقعية تعني أن النص هو نتاج يعكس الواقع أو هو مجرد رواية للحقيقة، فإن الوقائعية تعني أن النص يشكل هو نفسه واقعة تفرض نفسها وتمتلك حقيقتها. إنها تعني أن النص يملك القدرة على أن يواصل صموده إزاء تغير الأحداث والوقائع.

ومفهوم الوقائعية يجنبنا المنزلقين: الواقعي واللاهوتي، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، إذ كلاهما ينفي حقيقة النص. كلاهما يعتبر أن لا حقيقة للنص سوى كونه ينص على الحقيقة عينها، مع الفارق أن اللاهوتي يصدق بالحقيقة التي يروي عنها النص، في حين إن الواقعي يشكك في هذه الحقيقة. والذي يبدو لي أن الواقعي واللاهوتي يتبادلان الأدوار، بمعنى أن اللاهوتي إذ يصرح بلاهوتية النص القرآني، لا يسعه إلا أن يتعامل معه على نحو واقعي أي بإحالته إلى حيثياته كما يفعل المفسرون عند البحث عن أسباب النزول. وفي المقابل إن الواقعي إذ يتشبث بمقولة الواقع باحثاً دوماً عن وقائع معينة ثابتة لكي يفهم في ضوئها النص، إنما يمارس واقعيته بطريقة ما ورائية لاهوتية. وفي كلا الحالين تُهدر كينونة النص. لأن المطلوب ليس فهم النص بإحالته إلى وقائع فاتت وانقضت

بقدر ما يطلب التعامل معه كإمكان للفهم، فهم الوقائع الراهنة. باختصار ليس المطلوب العودة إلى الوقائع لفهم النص، بل المطلوب قراءة النص من أجل استكشاف الوقائع المطمورة تحت ركام الخطابات.

أعرف أنني استطردت وكدت أنسى القضية الساخنة الموضوعة على نار حامية، وأعني بها الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد والتي يُراد من ورائها، بإرادة بربرية، فسخ عقد الزواج بين زوجين عاقلين مختارين بالرغم من إرادتها المتبادلة. وبالطبع فإن مثل هذه الدعوى تشكل اعتداء على حقوق الانسان قل نظيره في هذا العصر. ومع ذلك فإن موقف الشجب والاستنكار لا يُغني عن محاولة الفهم. وأنا إذ ابتعدت عن المشكلة فلكي أعود إليها وأدخل عليها دخول من يريد أن يستقصي ويعرف.

والحقيقة أن مفهوم «الوقائعية» كما أستخدمه يجعل مقولة الارتداد غير ذات موضوع، بل هو يقرب المختلفين بعضهم من بعض. ففي مقولة الواقع التي يستخدمها أبو زيد، النص إما أن يصدق القول أو لا يصدق، إما أن يروي حقائق أو لا يروي، إما أن تكون له مصداقيته أو لا تكون. في مقولة الوقائعية بملك النص دوماً حقيقة أياً كان مرجعه ومصدره. وهذه الحقيقة، أعني حقيقة النص، تتم دوماً على حساب الواقع، بمعنى أنها تمارس على الكائن الحادث نوعاً من الاستبعاد أو التهميش أو النسيان... ولهذا يحتاج النص دوماً إلى تأويل أو إلى تفكيك، بغية قراءة ما لم يتكشف أي ما تم حجبه أو تحويره أو تزويره... وهذا معنى قول من يقولون: إن الحقيقة هي أقل حقيقية مما ينبغي، أو إن الواقع هو أقل واقعية مما نحسب. بكلام آخر لا توجد حقائق نهائية إذ الحقيقة ليست سوى قراءتنا للوقائع والنصوص أو طريقة تعاملنا مع الأشياء والأحداث. إنها لا تنفصل عن ممارستنا وخطاباتنا ومؤسساتنا.

وفي ضوء هذا المفهوم النقدي للحقيقة لا يبتعد اللاهوتيون والواقعيون كل البعد بعضهم عن بعض، بل يمكن إدراجهم في خانة واحدة. إذ الكل يتنازعون حول القبض على الحقيقة. كل فريق يدعي أنه وحدة قادر، بمنهجه، على امتلاك الحقيقة وتبليغها إلى الناس. هذا يصدق على الاسلاميين وعلى خصومهم من العلمانيين كصادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. يصدق أيضاً على أركون الذي يقع هو الآخر في المطب: فهو بالرغم من رهانه على إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر الاسلامي، يدعي أن منهجه في دراسة هذا الفكر، وحده هو الذي يتيح القبض على الحقيقة الحقيقية والكلية للاسلام. وهذا زعم يتعارض مع تاريخية الحقيقة.

إذن الصراع حول ملكية الحقيقة وحراستها. ولا يهم في رأيي إن كانت هذه الحقيقة إلهية أم ناسوتية، ما ورائية أم طبيعية. نحن هنا إزاء ديكتاتورية الحقيقة، ديكتاتورية يمارسها الطرفان المتعارضان في الأطروحات والشعارات. هكذا يتعامل الاسلامي مع الحقيقة الدينية اللاهوتية، وهكذا يتعامل خصومه مع حقائقهم المادية أو الجدلية أو العلمية أو الثورية أو التقدمية... ومثل هذا التعامل مع الحقيقة يترجم كما دلت التجارب نفياً واقصاءً للغير الذي يُدان بتهمة الرجعية أو الظلامية أو العمالة أو الخيانة أو الانشقاق وسواها من المفردات التي هي الشكل الحديث لمفهوم الارتداد الاسلامي، وإلا كيف نفسر ما مُورس من عنف وحشي ومن إبادات جماعية باسم تلك الشعارات الحديثة من قبل دول وأنظمة احتكرت وحدها من دون سواها رفع شعارات التقدم والتحرر؟!

هكذا فالمسألة هي أعقد مما نتصور. إنها مسألة رؤيتين إلى الحقيقة: رؤية أحادية مغلقة، ورؤية مفتوحة إجرائية. والنص وجه من وجوه الحقيقة. فإما أن نتعامل معه كإمكان مفتوح، أو بصفته مجموعة أحكام قاطعة أو تعاليم نهائية. والرؤية الأخيرة للنص، أكان نصاً نبوياً أم نصاً لماركس، لا يمكن أن تنتج إلا الارتداد ونظائره الحديثة كالعمالة والخيانة. وما دام الكلام يدور على قضية نصر حامد أبو زيد الذي يتهم ويحاكم بصفته مرتداً، فالذي يمكن قوله هنا: إن مقولة الارتداد التي يحاول الاسلاميون المعاصرون إحياءها بعد موتها تنفي مصداقية الدعوة إلى الحوار التي يدعو إليها بعض العلماء والمفكرين المسلمين. إنها تبطل مثلاً مفعول الشعار الذي يطلقه السيد محمد حسين فضل الله:

حقول الألغام

لا مقدسات في الحوار. لأن من يتعامل معك بصفتك مرتداً لا يعترف بك ولا معنى لحواره معك أصلاً، بل يضمر لك علاقة تقوم على العنف. وعلى كل حال فإنه إذا كان العقل الاسلامي غير قادر على إلغاء قاعدة الارتداد من أساسها، فإنه يشهد بذلك على ضيقه وضعفه، على تحجره وجموده، على أنه باقٍ أسير تاريخه وماضيه. باختصار يشهد على أنه لا يحسن لغة الحوار بل لغة العنف.

العنف الاصولي :
سكرتاريا القيامة

كيف يذبح كاتب امام أعين أطفاله؟!

يستغرب الكثير من المسلمين إزاء العنف الذي يُمارس في المجتمعات الاسلامية بين المذاهب والأحزاب والفصائل المتحاربة، فيتساءلون: هل يُعقل أن يتقاتل المسلمون على هذا النحو البربري؟ والحقيقة إنني كلما سمعت مثل هذا الاستغراب أجيب المتسائل: كأنك لست بمسلم، أو كأنك جاهل بتاريخ الاسلام السياسي الذي هو عبارة عن فصول من النزاعات والفتن والحروب. فالنبي خاض حروباً وقاد معارك، وبعد النبي تنازع خلفاؤه وصحبه على المشروعية واقتتلوا فأهرقت دماء في حروب أين منها داحس والغبراء! ولا ينفرد الاسلام بهذا الأمر. فتاريخ المسيحية هو بدوره تاريخ حروب بين الطوائف والكنائس. وإبان الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا، كانت تُبقر بطن الحامل لرمي الجنين في نهر المعين. والواقع أن العقل الديني المغلق يؤول إلى ممارسة العنف لأنه يشتغل وفقاً لآليات تصنف وتدين. فأنت عندما تصنف غيرك بصفته كافراً أو مشركاً أو مبتدعاً أو ضالاً، فإنك تمارس تجاهه شكلاً من أشكال العنف. على كل حال العنف هو قدر البشر الذي لا فكاك منه. وتصور مجتمع خالٍ منه هو الطوبى. فما دام ثمة اجتماع وما دام هناك قوانين لقمع المخالفات أو لتطبيع الأفراد، ثمة عنف لا بد من ممارسته.

ومع ذلك فإن للحركات الاسلامية المعاصرة شأناً خاصاً مع العنف. فإذا كان البشر لا يكفون عن الاقتتال، وإذا كانت الحروب قدر المجتمعات، وإذا كان تاريخ الأديان هو تاريخ صراع بين الطوائف والمذاهب. فإن الحركات الاسلامية الناشطة الآن هي بطبيعتها مولدة العنف، أي إن العنف خاصية بنيوية فيها. أولاً لكونها حركات أصولية. والأصولي الساعي إلى استعادة الأصل والتطابق معه محكوم للماضي بنماذجه وصوره وأطيافه. ولهذا فهو ينفي حقيقة الحاضر ومشروعيته ولا يرى فيه سوى البطلان والفساد، ومن ثم يسعى إلى تغييره بأي ثمن، إذ لا تهمه الوسيلة، بل المهم عنده أن يتغير هذا العالم الذي لا ينطوي إلا على الشر والإثم. ثانياً لأن الحركات الاسلامية هي حركات اصطفائية. والاصطفائي يعتقده بأنه ينتمي وحده من دون سواه إلى الفرقة الناجية، ويتصرف بوصفه وكيلاً لله على الأرض مكلفاً تنفيذ شرعه وأحكامه. بكلام الآخر الاصطفائي يعتقد بصفاء عنصره ومعتقده ويتعامل مع نفسه بصفته الأحق والأصدق والأفضل، ولهذا فهو يزدري الغير تماماً كما ينفي العالم. إنه لا يعترف بحقوق سواه كبشر ولا يعترف بوزن الوقائع. ومن يكن كذلك، أي اصطفائياً عنصرياً، لا يمكن إلا أن يمارس العنف ضد من لا يتماثل معه. والعنف يبدأ بتصنيف الناس بين مؤمن وكافر، أو مستقيم وضال، أو طيب وخبيث... ثم يتدرج من الكلمة الجارحة إلى الرصاصة القاتلة.

طبعاً إن لممارسات العنف ظروفاً اجتماعية وسياسية. هناك حقاً هواجس تغذي هذا الميل، تتعلق بالأمن الجماعي أو الغذائي أو الأمني الصرف. ولكن هذا ليس بكاف لتفسير العنف الذي هو سلوك بنيوي لدى الحركات الاسلامية ـ والدينية عموماً ـ بما هي حركات تجمع بين العنصرية الأصولية وبين الطوباوية الخلاصية. وإلا كيف نفسر هذا العنف الذي يمارس ضد الداخل والخارج؟ كيف نفهم أن تُطلق النار عشوائياً على سائح أجنبي؟ كيف يُذبح كاتب أمام أعين أطفاله؟ بأي ذنب يقتل مثل هؤلاء؟ إنه الإرهاب الذي يجعل الواحد يحمّل كل الناس مسؤولية ما يراه أو يتخيله من ضرر أو فساد، فيقتل عندئذ أياً كان من دون ذنب أو جريرة! إنها العنصرية التي تسوغ قتل الغير الذي لا يستحق في نظر العنصري أن يكون إنساناً سوياً لأنه لا يشبهه في معتقده أو في لونه أو في لغته! إنها العقلية الأخروية التي تدفع الواحد من أجل الخلاص إلى ممارسات انتحارية سواء ضد الغير أو ضد الذات. باختصار إنها النزعة الأصولية التي تزين الحلم بالمستحيل أي استعادة عصر ذهبي لم يتحقق يوماً ولن يتحقق أبداً. ولهذا فالأصولية تقوم على وهم مزدوج: أولاً وهم الماضي المثالي والمجتمع الكامل، ذلك أن الماضين قد انخرطوا في صناعة التاريخ بكل حدثيته ويومياته العادية، المألوفة والمبتذلة، وعاشوا الحياة بفضائلها ومساوئها، بعظمتها وصغائرها، بجمالها وشناعاتها. أما الوهم الثاني فهو الادعاء بإمكان التطابق مع الأصل أي مع حدث عظيم أو عهد ذهبي أو نص تأسيسي. وهذا هو المستحيل عينه، إذ الكائن هو حدوثه واختلافه، هو تشكله وتحولاته. ثمة هوة أنطولوجية تمنع التطابق مع الأصل المفترض. ولهذا فإن الأصولي لا يحسن ترجمة أصوليته على الأرض إلا بالابتعاد عن الأصول والإساءة إليها أو

تشويهها بنسبته أقواله وأفعاله إليها. والحقيقة أن المقارنة بين الاسلاميين المعاصرين والمسلمين في عصر الفتوحات تظهر أن هؤلاء كانوا أكثر عقلانية وواقعية وأكثر مصداقية ومشروعية وأكثر سماحة وليبرالية، ولهذا كانوا أكثر قوة واقتداراً وأكثر فاعلية وتأثيراً.

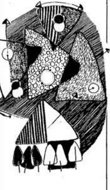
لا أقول كما يردد الكثيرون من الذين ينتقدون ممارسات الحركات الاسلامية: ما هكذا يطبق الاسلام. إذ ليس عندي طريقة أفضل منهم لتطبيقه. بل إني أميل إلى القول بأن الاسلام الذي يُراد احتذاؤه وتطبيقه لا يطبق إلا على هذا النحو من التعصب والضيق والإلغاء والإرهاب. طبعاً لا أقصد هنا الاسلام بالمعنى الحضاري والشامل، بل أقصد الاسلام الفقهي والعقائدي كما يجري تداوله وتطبيقه. أما الاسلام الحضاري فهو فضاء ثقافي ينطوي على المعرفي والجمالي. إنه إرث ينطوي على ذخائر وروائع يمكن العمل عليها لتجديد المعرفة واللغة. بكلام آخر الاسلام بهذا المعنى ليس نموذجاً جاهزاً، وإنما هو مخزون ثقافي يمكن توظيف عناصره ومعطياته لتشكيل ثقافة جديدة أو إنتاج معرفة حديثة حية. فاعلة.

إذن ليست المسألة مسألة سوء أو خطأ في التطبيق. إنها بالأحرى مسألة نموذج لا يعمل إلا لكي يثبت فشله. مسألة أفكار وأحكام وقواعد أصبحت غير قابلة للصرف على أرض الواقع إلا على هذا النحو من الاقتتال والتفتيت والتدمير.

قد تنجح الحركات الاسلامية في قلب الدول القائمة أو تقويض الأنظمة السائدة، إذ هي تملك رأسمالاً رمزياً ذا مفعول هائل على التعبئة والتجييش. ولكنها لا تستطيع بناء مجتمع غني ومتطور أو تشكيل دولة قوية وحديثة. ذلك أن البناء يحتاج إلى صيغة سياسية تتيح حرية العمل والمبادرة وحرية التفكير والتعبير. يحتاج إلى الخلق والابتكار في الفكر والممارسة في اللغة والخطاب، في التشريع والتنظيم، في الأبنية والمؤسسات.

ولا أخال النموذج الفقهي يتيح مثل هذه الإمكانات لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. على الصعيد السياسي لا صيغة جديدة مبتكرة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. لا سلطة يطمئن معها الفرد إلى حرياته وحقوقه. بل الوضع هو أسوأ من ذي قبل إذ الوقائع صارخة والأمثلة بليغة من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب. من أفغانستان إلى الجزائر، ومن إيران إلى مصر. ففي إيران أقصي منتظري خليفة الخميني يومئذ بعدما تجرأ وانتقد السلطة على حصاد عشر سنوات من أخطاء الثورة قائلاً: لقد صوّرنا أنفسنا للعالم وكأننا أمة لا نهوى سوى القتل. لقد عزل الشيخ لأن السلطة تحاملت مع نفسها كمرجعية لا تقبل النقد والاعتراض أي مرجعية تَسأل ولا تُسأل، تُحاسِب ولا تُحاسَب. وفي أفغانستان لا يحسن القادة الاسلاميون الحوار إلا بلغة المدافع بل بأجساد الأبرياء. إنهم يتصرفون كآلهة وثنية استولى عليها الحقد والغضب، ولهذا فهم يقصفون المدينة من دون رعاية لأية حرمة، بما في ذلك حرمة المساجد. وفي مصر تطلق النار على سائح أجنبي في مقهى، أو يجري اغتيال شخصيات أكاديمية جاءت للمشاركة في مؤتمر حقوقي، باختصار إن الوضع يتلخص برفع دعوى شرعية على كاتب بحث واجتهد لفصله عن زوجته. وفي الجزائر يقتل المرء من دون ذنب اقترفه أي بغير حق. هذه هي النماذج والموديلات. إنها تشهد بأن الاسلاميين الذين هم خارج السلطة لا ينجحون إلا في تقديم نماذج لممارسة العنف. وأما الذين وصلوا إلى السلطة فإنهم يقدمون شكلاً من أشكال الحكم يجمع بين الدولة التيوقراطية القديمة والدولة التوتاليتارية الحديثة. باختصار إننا إزاء نماذج لا تصلح للحياة، ولا يمكن أن تصنع حاضراً أو تبني مستقبلاً.

على الصعيد الفكري نجد أن الاسلامي لا يفكر بطريقة خلاقة منتجة أي لا ينتج معرفة جديدة حية سواء حول النصوص أو حول الوقائع. فهو لا يفكر بقدر ما يبشّر أو ينذر. والدليل أنه لم يبتكر علماً من العلوم ولم يطور فرعاً من فروع المعرفة، كما يجري الآن في الغرب الحديث أو كما جرى في العصر الاسلامي الكلاسيكي. والعلة في ذلك أن الاسلامي المعاصر يطغى عنده الهاجس العقائدي على هاجس المعرفة. فهو لا يسكنه هوى المعرفة بل تحكمه النصوص وتتحكم به الأصول ويستحوذ عليه الموروث. إنه لا يهتم بأن يعرف ما لا يُعرف، بل همّه أن يبرّر المعلوم والمنقول والمسموع. هكذا فهو يقر أساساً بعجزه عن التفكير والتشريع إزاء سلطة النص والشرع. إنه يعتبر أن السلف هم أعلم منا بشؤون دنيانا، ولهذا ينبغي اتباعهم فيما بنوه وأسسوه. وإذا كان لنا أن نجتهد ففي الفروع والتفاصيل، أما الأصول والأساسيات، رؤية ومعتقداً، فقهاً وشرعاً، منهاجاً وسلوكاً، فقد نُصَّ عليها ولا مجال سوى تطبيقها واستثمارها. هذا في حين أن الاسلاف قد اجتهدوا وأبدعوا وابتدعوا ما أمكنهم وما أملته عليهم صناعة الحياة من الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية والأنظمة المعرفية والمؤسسات المدنية. لقد استثمروا النصوص والرموز والأفكار من أجل تحصيل معاشهم ومتعهم ووظفوها في خدمة مشاريعهم الدنيوية واستراتيجياتهم السلطوية، ولهذا فقد توسعوا وازدهروا وتمكنوا من تعريب العالم وأسلمته. أما المعاصرون فإنهم بالعكس يعيشون من أجل النص والرمز والشعار، ولهذا فهم لن ينجحوا في صناعة الواقع وتغيير العالم.



مختصر القول إن الأصولي لا يفكر بطريقة فعالة لأن همه في كل ما يفكر فيه ويقوله أو يفعله هو تسويغ الأصل أو الدفاع عنه أو اتخاذه غطاءً وذريعة. ولهذا فالأصولي إما أن يقف موقفاً سلفياً بحتاً قائلاً لا يصلح حال الخلف إلا بما صلح به حال السلف

حقول الألغام

شاهداً بذلك على عجزه، وإما أن يبدع ويبتدع بالخروج على الأصل والاختلاف عنه مع ادعاء الانتساب إليه شاهداً بذلك على زيفه، وإما أن يدافع عن قصوره العقلي تجاه النص الأصلي بالعقل نفسه شاهداً بذلك على تهافته، وإما أن يعيد إنتاج الأصل وتفاسيره وشروحاته على نحو يتصف بالتكرار واللغو والتبسيط أو الابتذال شاهداً بذلك على هشاشته وخوائه. هذه سمات الخطاب الأصولي. فهو نص يخلو من الأصالة والفرادة والابتكار قياساً على ما كان يمتاز به الخطاب في العصر الاسلامي الكلاسيكي أو على ما يمتاز به الخطاب في الفكر الغربي الحديث. إنه (أي خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة) لا ينبىء بعمق الخبرة وجدة المعرفة ولا يمتاز بخصوبة الفكر وقوة المفهوم. بل هو ينبئنا بأن أصحابه ليسوا هم الذين سيبلورون لنا صيغة للوجود تمكننا من الإسهام في العمل الحضاري الخلاق لكي نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي.

السيد محمد حسين فضل الله:

ادارة المفردات

لا أريد أن أعمم. فالتعميم يفضي إلى الاختزال. إنه محو للخصوصية ونسخ للفرد باسم الكل. هذا في حين أن التفكير المنتج هو ممارسة للاختلاف والابتداع. أقول ذلك لأن هناك أعلاماً في الحركات الاسلامية يبدعون في الفكر والقول والعمل، أو على الأقل يبدعون في طريقة تعاملهم مع الأصول واستثمارهم لها. أفكر في قلة نادرة يأتي في طليعتهم السيد محمد حسين فضل الله الذي شكلت مقالته في مجلة «الناقد» «بؤس المفكرين ورجال الدين» العدد ٦٧ منطلقاً لمقالتي هذه. والكلام إنما يستدعي الكلام.

والواقع أنني أتابع أقوال هذا «المرجع الأصولي» ومواقفه منذ بدأ نجمه يلمع على ساحة السياسة عندنا. وأقول المرجع لأنه لا يصنف على خانة أحد سواه، على الأقل من الناحية الفكرية. والذي يبدو لي من خلال نصوصه أنه لا يفكر على طريقة الأصوليين والاسلاميين عموماً، ولهذا فهو يفكر بطريقة لا تخلو من الجدة والابتكار. صحيح أنه يشترك معهم بالخط الاسلامي العريض وبالعناوين الكبرى لمشروعهم، إلا أنه يبتكر لغته ويجدد في مصطلحاته ومفاهيمه. وطريقته في التفكير مرنة لولبية مفتوحة على تعقيدات الواقع وتعرجاته. إنه متحرر من الشكلانية المنطقية والعقلية الضيقة والرؤية الأحادية التي يتصف بها خطاب الأصوليين. من جهة أخرى عندما أقارن بين خطاب فضل الله وخطاب المثقفين والقادة من الأحزاب العلمانية الماركسية أو القومية أجد أيضاً أن الفارق كبير بينه وبينهم في نمط التفكير وطريقة المعالجة. فهم يتعاملون مع أفكارهم بصورة دوغمائية صنمية لاهوتية، في حين هو يتعامل مع مفرداته بصورة عملانية إجرائية أداتية. ولهذا فهم يطمسون الحدث لكي تصح مقولاتهم ويختزلون الوقائع لكي تندرج في قوالب تفكيرهم. أما هو فيقرأ الحدث بعين مفتوحة لكي يحسن التعاطي معه، ويستثمر نصوصه من أجل إنتاج الموقف أو إثبات الوجود. إنه يحسن اللعب على ساحته ويملك من قوة الفكر وسعة الحيلة ما يمكنه من اجتراح الحلول وإيجاد البدائل. وبالإجمال يجمع فضل الله بين صفات ثلاث قلما اجتمعت في واحد من قادة الحركات الأصولية: الفقيه المجتهد، والسياسي المحنك، ورجل الفكر الذي لا تغيب عنه مسألة علاقته بفكره وكيفية «إدارته لمفرداته»، أي كيفية تداولها وصرفها. ولهذا فهو في تناوله لأوضاع الحركة الاسلامية لا يتوقف عن نقده للظاهرة التي يعايشها ويسهم ربما في صنعها، محاولاً دوماً كشف الأخطاء وإبراز الوجوه السلبية، تصريحاً أو تلميحاً، مباشرة أو بصورة غير مباشرة على لسان خصم مفترض أو معترض يعترض. فهو قد تساءل منذ البداية بعينه النقدية عن الضوابط والحدود التي ينبغي أن تراعيها ولاية الفقيه حتى لا تتحول إلى «حكم فردي إلهي مطلق» كما جاء في مقالة له في مجلة (التوحيد) حول «القوة في الدولة الاسلامية»، ممارساً بذلك اختلافه حيال السلطة القائمة في طهران. وها هو يكشف في مقالته في مجلة «الناقد» أن الاسلاميين يختزنون الأسلوب الماركسي في السياسة. وأياً يكن، فإن تجربة فضل الله هي تجربة فريدة استثنائية تشهد للاسلاميين كما تشهد ضدهم.

وإني إذ أشهد لفضل الله على طريقته المرنة في التفكير وعلى عقلانيته الواسعة، أخالفه في الكثير من طروحاته ومواقفه. أفكر في الفتوى التي صدرت عنه بتحريم الاشتراك في الشركة العقارية لإعادة إعمار وسط بيروت الذي هدمته الحرب، بحجة أن المساهمة في هذه الشركة هو كالتعامل مع «المال المغصوب». وأنا لست مع هذه الفتوى. لأنه لو كان الأمر كذلك وعلى ما يتساءل الكثيرون، لكان أكثرنا، نحن المستأجرين، نمارس الاغتصاب، لأننا نسكن بيوتاً رغماً عن إرادة مالكيها، أي بقوة الأمر الواقع الذي يضفي عليه القانون المدني شرعيته. طبعاً أنا لست فقيهاً. ولكن قراءتي لتاريخ الفقه تقول لي: لا يوجد فقه محض أو شرع خالص. فالشريعة لا تنفصل عن السياسات والاستراتيجيات. والفقه هو تاريخ المخارج والحيل الشرعية. ولهذا ليست الفتاوى أحكاماً قطعية بقدر ما هي بدائل تملك عادة أضدادها.

وأنا إذ أخالفه في هذه الفتوى أخالفه في المسألة الأهم، في العنوان الكبير، أي مشروع الدولة الاسلامية، وأخالفه في دعوى الاسلام الأصولي الصحيح. ذلك أن الدولة هي في النهاية دولة القائمين بها، هي الدولة الأموية أو العباسية أو البويهية أو الصفوية أو العثمانية، أو هي الدولة الايرانية إذا شئنا التجربة الحديثة. وأما الاسلام فكل واحد يمارسه على طريقته وبحسب مشروطيته. والقول بوجود إسلام صحيح وإسلام غير صحيح لا يفضي إلا إلى الاستبعاد المتبادل، إذ كل فرقة تدعي أنها تحتكر الاسلام الحقيقي وحدها من دون سواها.

والحقيقة أن كل واحد يمارس إسلامه وينتج حقيقته ويصنع قوته أو يبني دولته. كل واحد يملك حقه وقسطه من الوجود. ولكن لا أحد يملك حقيقة الاسلام الأصولي. لأن هذا الاسلام لم يوجد يوماً ما دام الذين يعتقدون به ويمارسونه لا ينفكون عن ممارسة اختلافهم وخصوصياتهم. ومن باب أولى أن لا يملك أحدنا مفاتيح الكلية المطلقة. ولهذا فالمشروع الاسلامي هو في النهاية مشروع دنيوي تاريخي، إنه صيغة عيش على هذه الأرض. والاعتراف بذلك أي بدنيوية هذا المشروع يخفف من المغالاة والتعصب والطغيان بقدر ما يعني تعامل الواحد مع مقولاته وأفكاره بطريقة نسبية مفتوحة. وأما التعامل مع المشروع الاسلامي بصفته القدسية الغيبية أو الماورائية فإنه يولد نماذج لا تحسن سوى ممارسة الإرهاب، ويصنع دعاة يختزن الواحد منهم طاغية يشبِّه له وهمه التصريح بأنه يريد تنفيذ حكم الله على الأرض، فيما هو كتلة من شهوات وغرائز، فيما هو كائن مبني على التعارض مركب من النقص والاختلاف.

هكذا ثمة نمطان أو طريقتان لتعامل المسلم مع إسلامه: يمكن له أن يتعامل معه على نحو مفتوح كإرث أو كتقليد أو كنص ينبغي الاشتغال عليه وتوظيفه لإنتاج معرفة حية أو قوة فاعلة أو صيغة مدنية حضارية أو نموذج سلوكي ذوقي. في المقابل يمكن للواحد أن يتعامل مع إسلامه كنظام مغلق أو كأصول متحجرة أو كأحكام جاهزة أو كنصوص منزلة ليعيد إنتاجه على هذا النحو من الضعف والهشاشة واللغو، أو لكي يوظفه على هذا النحو من الخراب والدماء، كما يتعامل معه الاسلامي الحزبي والعقائدي المتمركز على أصوله، المعسكر وراء نصوصه، المؤمن بصفاء معتقده وعنصره. وهذا شأن كل نموذج عقائدي تتسلط عليه الأسماء والنصوص. هذا شأن كل منغلق على أفكاره مؤمن باصطفائه وحقه المطلق أو حقيقته الكلية.

في ضوء هذا التمييز بين النمطين من التعامل: النمط المفتوح على الحقائق والغير والعالم والنمط المنغلق على الذات والأصول والأفكار، تتساوى النماذج العقائدية على اختلافها، كما أكرر في نقدي للمشاريع الأيديولوجية الناشطة على ساحاتنا أكانت إسلامية أم ماركسية أم قومية. إذ كلها تُرجمت لكي تثبت فشلها كما تدل على ذلك الوقائع من جهة، وتنبىء به قراءة النصوص من جهة أخرى. وإذا كان لنموذج أن ينجح، فبعد أن يخرج أصحابه على أصولهم ويتخلوا عن قضيتهم أو يدوسوا على شعاراتهم. من هنا تنتفي الفروقات بين المقولات والشعارات المطروحة. ولا تعود المفاضلة تجدي بين العلماني والأصولي، أو بين الحداثي والسلفي، أو بين المحافظ وداعية التحرر.. بل يصبح الأولى والأهم الالتفات إلى الطريقة التي يتعامل بها الواحد مع مفرداته وشعاراته. فكم من مطالب بالحرية تعاطى مع هذا الشعار بصورة أمبريالية! وكم من ساع إلى تحقيق العقلانية يجعلنا نترحم على السلفية! والاسلامي لا يشذ عن ذلك فهو يعدك بالتحرير من الظلم والقهر فيما هو يمارس عليك ديكتاتورية نصوصه وقواعده، أو يعدك بمجتمع السلام فيما هو لا يحسن سوى صناعة الحرب أو لغة الإرهاب، أو يحاول إقناعك بألوهية شريعته وفقهه، فيما يتعاطى مع نفسه وغيره بدنيويته العارية من أي وازع أو ضابط. ولهذا فهو، دفاعاً من موقعه أو دوره، لا يتورع عن دك مسجد أو قصف أحياء آمنة، وهو لا يقصف بذلك سوى الغايات التي ينصبها والمبادىء التي ينطلق منها.

الفقه تاريخ من المخارج والحيل الشرعية

كارل ماركس: يحيي العظام وهي رميم

وأخيراً، إذا كان نقد الخطابات والممارسات يحمل على تجاوز المقولات والمشاريع للالتفات إلى بنية التفكير ونمط العلاقة وطريقة التعامل وكيفية الأداء ومنطق الاشتغال، فإنه ينبغي أيضاً تجاوز تلك التصنيفات والمفاضلات بين الثقافات والعقول والأعمال الفكرية انطلاقاً من ثنائيات الشرق والغرب، أو القديم والحديث، أو العربي والأوروبي، أو الاسلامي والغربي. فأنا وبحسب طريقتي في النقد وفي التعامل مع قضايا الفكر لا أملك سوى نصوص، سوى تشكيلات خطابية أشتغل عليها تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً لإنتاج معرفة جديدة بها. والدخول على القضايا والمشكلات من هذا المدخل يحررني من كثير من المشكلات الزائفة أو التحكمات المسبقة أو الأطياف العائدة.

حقول الألغام

كان ميشال فوكو في ذروة سلطانه المعرفي في نهاية الستينات. وكان عندما يذكر ماركس أمامه يقول: لا تحدثوني عنه. لقد ولّى زمنه. وهذا شأن الفيلسوف مع سواه: إما أن يعمل على نسخه ومحو صورته أو يحاول إحياءه وتقديم صورة جديدة له أو نسخة مختلفة عنه. ولكن الفيلسوف الحقيقي هو أقوى وأبقى من أن يلغيه فيلسوف آخر. فهو يحتجب ولكن لكي يعود. وها هو ماركس يعود. وهو يعود إلى الساحة الفرنسية نفسها، ومن الباب العريض، أي من خلال فيلسوفين بارزين على هذه الساحة: الأول هو جاك دريدا وقد ألف كتاباً بعنوان: «أطياف ماركس» شكل منذ صدوره مداراً للتعليقات والقراءات المختلفة. أما الثاني فهو جيل دولوز وقد ألف كتاباً لم يصدر بعد يتحدث فيه عن «عظمة ماركس»، على ما قرأنا وسمعنا. ومع أنني لم أقرأ أياً من الكتابين، فإنه يحلو لي بل يحق لي ما دمت مشتغلاً على النصوص، أن أتكلم بكلام موجز على المفهومين من العنوانين، أي على عظمة ماركس وأطيافه.

إذن ماركس يعود. ولكنه لن يُحيي العظام وهي رميم، أي لا يعطي حجة للماركسيات المنهارة ولا يمنح النموذج الاشتراكي مصداقيته التي فقدها. طبعاً هناك من يبتهج بالكلام على عظمة ماركس. أما أنا فلست مع تعظيم الأشخاص والنصوص، أياً كانت أهميتها وأياً كان أثرها. فالتعظيم لا يولد سوى التقليد والتبعية والتعصب وتأليه الغير. والذي يعظم الآخرين يشهد على صغاره وحقارته. وعلى كل حال فالذين يصنعون عظمة العظماء هم الصغار، كما أن الذين يصنعون ذكاء الأذكياء هم الأغبياء. من هنا فأنا، وإن كنت أقدر روائع الفكر، فإنني لست مع التعظيم. إذ للعظمة وجهها الآخر. إنها حجب لما يمارسه العظماء من صغائر الأمور. ولعل العظيم هو الذي يتقن تغطية صغائره، لأنه ما من عظيم في النهاية، إلا وعاش الحياة بقضها وقضيضها بفضائلها ورذائلها.

وفي أي حال لا أريد للعظماء أن يخيموا بأطيافهم عليّ. لا أريد لهم أن يرخوا بأثقالهم على فكري. من هذا المنطلق كان تعليقي على «أطياف ماركس» لجاك دريدا في إحدى الصحف البارزة، أي لم يكن كلامي يرمي إلى مخالفة الذين ظنوا أني أخالفهم، بل كان يرمي إلى مخالفة دريدا نفسه. وأنا مع أنني أعجب بفكر هذا الفيلسوف وأفيد من تفكيكاته، فإنني أنتقده في الوقت نفسه وأقاوم سيطرته عليّ. وهو إذ يتحدث عن أطياف ماركس العائدة، فأنا أميل إلى التعامل مع ماركس بطريقة أخرى. إني لا أتعامل مع ماركس صاحب المشروع الثوري لتغيير العالم، ماركس الذي يخيم بأطيافه على الثوريين الحالمين الذين يفرحون لعودته. وإنما أتعامل مع ماركس صاحب الأعمال الفكرية، وذلك بقراءة نصه قراءة جديدة مغايرة تنسخ القراءات الأخرى السابقة. وإذا كان من غير الممكن الانقطاع عن الموروث الفكري، أكان ذلك يتصل بماركس أم بالغزالي، بنيتشه أم بابن عربي، فإني لا أقرأ النصوص كعبد لها، بل أقرأها لكي أتحرر من سطوتها. بذلك أجدد قراءتها وأسعى إلى تحويل المعرفة الموروثة الجامدة إلى كلام ناطق ومعرفة حية. آن لنا أن نتحرر من أطياف العظماء وسلطانهم. أو على الأقل لنتعامل مع عظمتهم وأطيافهم بطريقة لا نشهد فيها على عبوديتنا لهم، بل على قدرتنا على الخلق والابتكار، ولم يفعل دريدا سوى ذلك على ما قدر، أي إنه استعاد عبارة «الطيف» الواردة في نص ماركس لكي ينتج نصاً جديداً ويقدم نسخة مختلفة من ماركس. وإذا كان لي أن أقرأ بدوري «أطياف ماركس» لدريدا فلن أتعامل معه كطيف، بل كنص، أي كمادة لكلام جديد مختلف.

لا أريد أن أنهي كلامي من غير التطرق إلى مسألة أخيرة تتعدى هي الأخرى الخط الأحمر الذي ترسمه المحرمات الدينية والمحظورات الاجتماعية، وأعني بها المسألة الجنسية وبالتحديد مسألة تحصيل الملذات وإرضاء الشهوات. وثمة وقائع طازجة في هذا الموضوع من منع «حديقة الحواس» لعبده وازن إلى شن الحملة من قبل الاسلاميين على مجلة «إبداع» لنشرها صوراً «تخدش الحياء». وقد ورد في صيغة الاستجواب الذي قدّم في هذا الصدد لوزير الثقافة المصري: «تذبح الحياء». وعبارة الذبح تفضح في رأيي القائلين بها، فهم الذين يفكرون



بالذبح ولعلهم يمارسونه.

على كل حال أوثر الدخول على هذه المسألة من واقعة أخرى جرت في هذه المدينة بيروت. وأعني بها إغلاق البارات والحانات بعد أن قوي نفوذ المنظمات الاسلامية وسيطروا على اجزاء واسعة من المدينة. يومها أثنى الكثيرون على هذا الإجراء حفاظاً على التقاليد والآداب. بيد أنني فكرت في هذه المسألة بعكس ما فكر فيه غيري. ولهذا قلت: حرصاً على الآداب العامة وصوناً للعلاقات المشروعة، فلتُترك الحانات كهامش في المدينة ضروري، لأنه يُخشى أن يؤدي إغلاقها إلى فتحها في البيوت. أقول ذلك لأنه ما خلت المدينة العربية الاسلامية يوماً من مثل هذا الهامش الذي شكل متنفساً لمن لا يستطيع قضاء الوطر بالطرق المشروعة. وعلى كل حال فإن تاريخ الجنس في المجتمعات الاسلامية ليس هو تاريخ المحافظة أو الصون والعفاف. إنه تاريخ العلاقة بين المشروع وغير المشروع، بين المحلل والمحرم، بين المستور والفضائحي. يشهد على ذلك تاريخ الجواري والغلمان. لقد أقمنا أمبراطورية للجواري في العصر العباسي كما أكرر القول.

أقول ذلك مع أنني لست ليبرالياً على هذا الصعيد. وإنما قصدت القول: لم يعد يجدي نفعاً منع كتاب يتحدث فيه صاحبه عن تجربته الجنسية على المكشوف، بل يبدو هذا المنع كاريكاتورياً تجاه هذا الانتشار الواسع للمجلات الخلاعية التي تباع في المكتبات فضلاً عن أشرطة الفيديو وأفلام البورنو. طبعاً لا يجوز أن يتحول كل بيت إلى «حالة طوارىء جنسية» وفقاً للاستعارة البليغة للسيد محمد حسين فضل الله. ولكن ثمة إشكال هنا من الصعب معالجته على مستوى أسرة أو مجتمع، بل أصبح يحتاج إلى معالجة على مستوى أوسع مادام ثمة أقمار صناعية تبث أفلاماً خلاعية يمكن أن تغزو بفحشها كل بيت. المسألة هي في غاية التعقيد. والأمور متداخلة. وإذا كان المرء لا يرضى لابنته أو لشقيقته أن تنام مع شاب في منزله أو خارج منزله كما يحصل في الغرب، فإنه لو أُبيحت «المتعة» وطبقت لما اختلف الأمر كثيراً، إذ سيجد الواحد ابنته أو شقيقته تنام مع غيره، من دون علمه أو رضاه، ولكن تحت غطاء شرعي. بيد أن المتعة «الشرعية» لم تطبق لأن الأخلاق هي أقوى من الشريعة على هذا الصعيد. بل إن الشريعة لا تطبق التطبيق الحسن من دون وازع خُلقي. أختم بالقول: يبدو أن تاريخ الجنس هو تاريخ معاصٍ وانتهاكات وفضائح. وإذا كان المأثور الديني ينصح بالتستر على المعاصي والفضائح، فإننا نحيا في عصر لا شغل فيه لوسائل الإعلام سوى نشر الفضائح والأجساد العارية من على الشاشات. من هنا ثمة حاجة لخلقيات جديدة ينبغي التفكير فيها والعمل على صوغها. □

تكوينات

عدنان الصائغ
شاعر من العراق

■ أنين طويل، يصلني بسرة الأرض
أصغي إلى معاولهم
وهي تحفر التاريخ
بأصابع من حجرٍ
وجلودٍ ملّحتها السياط.

* * *

وجدَ ظله نائماً في الظل
أيقظهُ
واصطحبهُ معه
إلى الضوء.

* * *

منطرحاً
على السفح
يسألُ هل من شاغرٍ
في القمة؟

* * *

وراءَ الخطى الصاعدةْ
ثمة دمٌ يابسٌ
على السلالمْ. □



الموت النبيل

الشعراء المحتجون .. في كل وادٍ ينتحرون

صقر أبو فخر

■ حيَّرت مشكلة الموت عقل الإنسان منذ بزوغ الوعي البشري وأذهلت وجدانه وخياله. ويمكن اعتبار تلك اللحظة في الزمن التي بدأ فيها الفرد يتساءل عما يجعل «الناس تذهب فلا تعود» بداية لتاريخ التفكير الإنساني. ومنذ تلك اللحظة صار الموت ملهم الفلسفة؛ والفلسفة، في جوهرها، هي معرفة الموت، لأن من دون الموت ما كان للبشر أن يتفلسفوا.

إن الجنس البشري هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت، لذلك يتملكه الخوف من الفناء، ويود لو يعرف ما بعد موته. غير أن الخوف من الموت مستقل عن معرفة الموت. فالحيوان يستشعر الموت ويخشاه من غير أن يعرفه معرفة صحيحة. لهذا كان شرط التغلب على الموت معرفته معرفة صحيحة. وهذه المعرفة هي الفلسفة. فالذي يعرف الموت لا يخشى الموت. لكن هذه المعرفة ليست غاية في ذاتها، بل علاج للنفس. ذلك لأن الموت، من زاوية جدلية، لا يعني شيئاً في النهاية. فما دمنا موجودين ـ بحسب أبيقور ـ فالموت غير موجود، وعندما يحل الموت نكون نحن غير موجودين. وفي الأساطير اليونانية بعض من هذا الجدل. فالقوس لها عمل

الانتحار أعلى درجات الإستغاثة

وحيد هو الموت. لكن كلمة «قوس» باليونانية Bios تعني الحياة أيضاً. ويجري تصوير «كيوبيد»، إله الحب الإغريقي، حاملاً القوس يرمي بسهامه قلوب العاشقين. والسهم هنا ليس أداة للموت، بل النقيض، أي أداة للحياة.

والقوس في اللغة العربية مؤنثة وإن جاز التذكير على الأضعف. أما السهم فهو مذكر، وكلاهما ساكن. ولا تتولد الحركة إلا بالإقتران، فيجذب القوس سهمه الذي لا ينفك يراوغ لينفلت. فتقع حرارة لا خلاص من رموزها: إنجذاب وانفلات، إقبال وإدبار، حياة وموت في الآن وفي كل حين، كأن فيها جدل الدائرة ونقطة البيكار. فالبداية هي النهاية دوماً، والحياة يليها الموت، والرحلة معراج دائم.

إذا كان الموت الطبيعي عند البعض هو الحقيقة الإنسانية الأكثر مأساوية ورعباً، فإن الموت الإرادي، أو الانتحار، هو بدوره، طريقة راعبة للتخلص من المأساة. وما انتحار سقراط (٤٧٠ ـ ٣٣٩ ق. م) بالسم وسينيكا الفيلسوف (٤ ق. م ـ ٦٥ م) بقطع شرايين اليد إلا طريقة نبيلة للموت النبيل. فسقراط الذي اتهم بإفساد العقول وسينيكا لتدبيره مؤامرة سياسية ضد نيرون، حُكما بالإعدام وتُرك لهما، باعتبارهما نبيلين، حرية اختيار طريقة الموت فحسب.

إن هذا النوع من الانتحار هو انتحار ناقص على غرار الجريمة الناقصة في القانون. فأحد أركان الانتحار ـ أي التخلص من مأساة ـ غائب تماماً عن مثال سقراط وعن قصة سينيكا. ذلك لأن موتهما كان بلا خيار، أما خيارهما الوحيد، فهو طريقة الموت فقط. مقابل هذا الضرب من الموت شبه الإرادي، وفي انتقال خاطف إلى عصرنا هذا، برع الشعراء الرومانسيون في تناول الموت في أشعارهم وقصائدهم، وأفاضوا في الكلام على الانتحار ليس لأنه طريقة إرادية للموت فحسب، بل لأنه أعلى درجات الإستغاثة الإنسانية. فغلب على شعرهم ذلك الرثاء الدائم لعالم يموت بلا قيامة، وذلك التوق الدائم إلى عالم متخيل ربما لن ينهض يوماً، وجعلوا من حياتهم شاهداً على بؤس عالمهم، ومن نهايتها فضيحة لعصرهم. فعاشوا عالماً من «الوهم» بلا أمل، وكان موتهم حدّاً لآلام لا رجاء لها. وعلى هذا الغرار كان مصير الكثير من الشعراء الرومانسيين وغير الرومانسيين. فانتحر الشاعر الألماني «هانريش فون كلايست» عند قبر حبيبته وهو في الرابعة والثلاثين. وأطلق «أرنست همنغواي» الأميركي (ولد في ٢١/ ٧/ ١٨٩٩) الرصاص على نفسه في ٢/ ٧/ ١٩٦١ بعدما أطبق الإحباط على حياته وأناخ المنفى على روحه. وهكذا فعل «ياسوناري كواباتا» الياباني ليلة ١٦/ ٤/ ١٩٧٣ (ولد سنة ١٨٩٩) عندما سيطرت فكرة الموت والضياع على وجدانه وهو الذي فقد والده في عامه الأول ثم ماتت والدته في السنة التالية، وما كاد يصل إلى الخامسة عشرة حتى توفي جده فصار وحيداً تماماً. وانتحر «ماياكوفسكي» الروسي عندما اكتشف هزيمة الثورة التي انتمى إليها بوجدانه وعقله، فنفّذ بنفسه الحكم الذي أصدره الآخرون عليه. أما «فرجينيا وولف» (ولدت في ٣٠/ ٥/ ١٨٧٩ واسمها الاصلي «فانيسا ستيفن») فقد أغرقت نفسها في نهر «أوز» في ٨/ ٣/ ١٩٤١. وانتحر «آرشيل غوركي» الرسام السوريالي سنة ١٩٤٨ يائساً من مصير لم يتمكن من السيطرة على تفصيلاته (ولد في أرمينيا سنة ١٩٠٤ وتركه والده إلى أميركا سنة ١٩٠٨، ثم فقد والدته سنة ١٩١٩ فلحق بوالده في محاولة بائسة لمعالجة يأسه). كذلك انتحر الإيطالي «تشيزاره بافيزة» في ٢٧/ ٨/ ١٩٥٠ (ولد سنة ١٩٠٨) لأن المرارة التي استقرت داخله لم تترك له أي شيء ليحبه. وعلى هذه الخطى سار «ستيفان زفايغ» النمساوي و«هنري دي مونترلان» الفرنسي والشاعرة الأميركية «سيلفيا بلاث» و«سيرغي يسينين» والشاعر «شيللي» وغيرهم.

يسود الاعتقاد أن الانتحار بين الشعراء العرب نادر. وتكاد الذاكرة لا تحفظ من أسماء الشعراء العرب الذين انتحروا إلا البعض ممن يمكن عدُّهم على أصابع اليد الواحدة. ويقيناً أن محاولات الانتحار كثيرة جداً، لكن الناجح منها قليل. ولولا الانتحار المدوي للشاعر خليل حاوي صبيحة اجتياح اسرائيل لبنان في ٦/ ٦/ ١٩٨٢ لما أعادت إلينا الذاكرة أسماء مَن سبقوه إلى الانتحار أمثال المثقف السوري نبيل الإمام والشاعر الجزائري عبد الله بو خالفة والعراقي ستار قناوي حسن ومواطنه الشاعر إبراهيم زاير والمخرج المسرحي المغربي حوري الحسين والروائي المصري وجيه غالي الذي ترك رواية بالانكليزية عنوانها: «Beer in the Smoker club». غير أن خليل حاوي يبقى الشاعر الأبرز الذي تجرأ على وضع حد لخيباته المتكررة بعد أن عاش حياة كطعم الرماد، فكان شاعر الشقاء والعذاب، وكان شعره رثاء دائماً لعالم يتحول فيه الإنسان وحضارته نحو الموت. ولد في الشوير ـ لبنان في ١/ ١/ ١٩٢٥، وأطلق النار على رأسه في ٦/ ٦/ ١٩٨٢، ففقدت سماء الشعر العربي بموته واحداً من أقمارها الجميلة، بعدما أصدر أربعة دواوين شعرية وضعته في مقدمة الشعراء العرب المجددين هي: «نهر الرماد»؛ «الناي والريح»؛ «بيادر الجوع»؛ «من جحيم الكوميديا».

إن خليل حاوي لا يحتاج، في هذه الوقفة، إلى تعريف أو

إلى إعادة التذكير بقصة حياته وشعره، فاكتفى، وهو الصياد الماهر، بتسديد رصاصة إلى رأسه وأنهى قصته بأن قتل الصيادُ الشاعرَ. وحسبنا أن نشير إلى شعراء آخرين ممن أومضوا برهة لكنهم لم يضيئوا في سماء الشعر فرحلوا قصار العمر.

فخري أبو السعود

ولد سنة ١٩١٠ تقريباً في الإسكندرية لأسرة غنية أرسلته سنة ١٩٣٢ لدراسة الأدب الإنكليزي في بريطانيا. وعاد بعد سنتين ومعه زوجة إنكليزية أنجب منها، في ما بعد، طفلاً ملأ عليه كيانه ووجدانه، فأحبه بشغف كبير. عمل مدرساً ثم راح ينشر شعره ودراساته الأدبية في الصحف المصرية، وترجم بالعربية رواية «تيس» للأديب «توماس هاردي». وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ كانت زوجته في انكلترا لزيارة أهلها ومعها ابنها، فلم تتمكن من العودة إلى مصر بسبب الحرب. وظل فخري أبو السعود قابعاً ينتظر عودة زوجته وابنه. كان الحب يضيء حياته أملاً، وعلى هذا الأمل بقي ينتظر حتى وصل إليه الخبر القاسي: فقد جمعت الحكومة الإنكليزية عدداً كبيراً من الأطفال الإنكليز في سفينة وأرادت أن تبعث بهم إلى كندا بعيداً عن غارات الألمان. لكن السفينة غرقت ومات كل مَن عليها من الأطفال وبينهم ابنه. ولم يحتمل الأديب والشاعر تلك الصدمة فانتحر سنة ١٩٤٠ بإطلاق الرصاص على نفسه في حديقة بيته بالإسكندرية.

أحمد العاصي

ولد في بدايات هذا القرن، بالتحديد في سنة ١٩٠٣، وانتحر سنة ١٩٣٠ وهو لم يتجاوز الثلاثين، وعاش ثلاث خيبات حاسمة: الأولى عائلية، فقد ماتت أمه وهو في السادسة، فعُنِيَ والده بتثقيفه حتى شب فألحقه بكلية الطب. لكن نوبة عصبية دهمته وهو في السنة الثالثة، فعدل عن دراسة الطب إلى قسم الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة المصرية، وتخرج فيها سنة ١٩٢٩ وعُين موظفاً في الجامعة نفسها. وكان والده تاجراً كبيراً أراد، بإصرار، أن ينصرف ابنه إلى التجارة وينصرف عن الأدب. لكن أحمد العاصي رفض، وأدى ذلك إلى قطيعة مع والده تركت في نفسه أثراً حزيناً. وتفاقمت هذه القطيعة بعد أن تزوج أبوه امرأة أخرى. والثانية عاطفية، إذ انتهت قصة حب وقعت له إلى الفشل، فاعتزل الناس ردحاً ثم سافر إلى لبنان في محاولة لنسيان ضيقه وكربه وتجديد روحه. ثم عاد إلى مصر وقد ألّف رواية. ثم نشر ديوانه اليتيم: «ديوان العاصي»، وقدم له أحمد شوقي الذي كان يحدب عليه ويشجعه. والثالثة فكرية، فقد تتلمذ على طه حسين في كلية الآداب بالجامعة المصرية، وكثيراً ما جادله في قضايا الأدب والفكر والفلسفة. غير أن طه حسين لم يُعِره انتباهاً، ولم يلقَ الترحيب الكافي في أجواء الجامعة. وتصور الشاعر الحساس أن طه حسين يضطهده، فامتلأت نفسه بالحسرة والألم، وعاش ضياعاً وذهولاً وحيرة حتى انتحر بإشعال النار في جسده، ورحل إلى دار حيث لا يزور ولا يُزار.

اسماعيل أدهم

ولد سنة ١٩٠٥ في الإسكندرية لأسرة مصرية فقيرة. فلم يتمكن من متابعة دراسته، وظل تعليمه محدوداً. لكنه كان حاد الذكاء، فانصرف إلى الدراسة على نفسه. ورغب في الفلسفة والرياضيات حتى برع فيها.

عاش حياة غريبة، ولم يكن يملك إلا ذكاءه يواجه به المجتمع. فأقنع الناس انه ليس مصرياً بل مستشرق تركي تعلم في روسيا ونال الدكتوراه. وصدّقت الصحف المصرية قصته وراحت تنشر له دراساته ومقالاته، فكتب في مجلة «الرسالة» القاهرية ثم في مجلة «الحديث» الحلبية. وصب اهتمامه على الرياضيات والعلوم الطبيعية، وألّف كتاباً بعنوان: «لماذا أنا ملحد؟». وهو كتاب خطير فيه آراء ومواقف شديدة الجرأة بمقياس ذلك الزمان. ثم ألّف كتاباً عن توفيق الحكيم وهو من أفضل ما كُتب عن أدب توفيق الحكيم. لكنه انتحر قبل أن يُنهي الفصول الأخيرة منه، وقام الدكتور إبراهيم ناجي بإتمام الكتاب ونشرته مجلة «الحديث» الحلبية.

كان ملعوناً ويائساً ومهملاً. وظل البؤس المادي والشقاء المعنوي يسيطران على حياته حتى انتهى به الأمر في تموز (يوليو) ١٩٤٠ إلى الانتحار بإلقاء نفسه في البحر على شاطىء الإسكندرية.

تيسير سبول

ولد في بلدة الطفيلة بجنوب الأردن في ٢٣/ ١/ ١٩٣٩. وورث عن والده المزاج الحاد والصعب، فكان متطرفاً ومعتداً بنفسه، وفي الأحوال كلها متفرداً وصادقاً. درس في الطفيلة والزرقاء، وتابع دراسته الثانوية في كلية الحسين في عمان. وهناك اتضحت اتجاهاته الأدبية والسياسية. وأنهى المرحلة الثانوية سنة ١٩٥٧ بتفوق ملحوظ، فأوفدته وزارة التربية والتعليم إلى الجامعة الأميركية في بيروت للدراسة. وفي بيروت أحس بغربة شديدة وضيق وكرب، وهو ابن الطفيلة بجنوب الأردن الذي انتقل فجأة من بيئة ريفية، شبه بدوية، إلى مدينة صاخبة مليئة بالأضواء والحركة. فلم يبقَ في بيروت إلا شهراً، غادرها إلى دمشق مصمماً على دراسة القانون.

إنخرط تيسير سبول سريعاً في جو دمشق الأدبي وفي مناخها

عند العرب محاولات انتحار كثيرة نجح منها القليل

السياسي. وكانت المدينة في تلك الفترة تغلي بالحركات السياسية والتيارات الثقافية وتموج بالمثقفين والأدباء والكتاب. فأكسبته هذه التجربة غنى وثقافة وثقة بالنفس. وفي دمشق تعرف إلى فتاة تدعي مي يتيم كانت تدرس الطب. وبعد حب جارف تزوجا سنة ١٩٦٣ وأنجبا ولديها: عُتبة وصَبا.

تخرج تيسير سبول في جامعة دمشق سنة ١٩٦٢، وعاد إلى الأردن ليعمل موظفاً في مصلحة ضريبة الدخل. لكنه ترك الوظيفة بسرعة ليعمل محامياً متدرجاً في مكتب المحامي صليبا الصناع في عمان. غير أنه ترك التدرج بعد فترة قصيرة وسافر مع زوجته إلى البحرين حيث تقيم عائلة زوجته. ولم يلبث أن عاد إلى عمان ليعمل في الجامعة الأردنية، ثم ترك الجامعة وسافر برفقة زوجته إلى المملكة السعودية حيث عملت زوجته طبيبة أطفال، والتحق هو بأحد مصارف جدة. ولم تطل إقامته في السعودية أكثر من سنة عاد بعدها إلى عمان فأكمل تدريبه وافتتح مكتباً للمحاماة في مدينة الزرقاء. لكنه لم يمارس المهنة إلا ستة أشهر أغلق المكتب بعدها. وعلى هذا المنوال تنقل تيسير سبول من مكان إلى آخر ومن عمل إلى وظيفة ومن خيبة إلى أخرى حتى سنة ١٩٦٩ عندما انضم، رسمياً، إلى الإذاعة الأردنية، وراح يقدم برنامج «مع الجيل الجديد»، واستمر في تقديمه أربع سنوات متتالية. وفي هذه الأثناء أصدر ديوان «أحزان صحراوية» ورواية «أنت منذ اليوم» التي فازت بمسابقة «دار النهار» للرواية العربية سنة ١٩٦٨، ونشرتها في بيروت الدار نفسها في السنة نفسها. وعندما تحقق أنه صار غير قادر على العطاء والإبداع، وأيقن أن عالمه صار عاجزاً عن منحه أية متعة، ولم يبقَ في داخله شيء يتشبث به انتحر في ١٥/ ١١/ ١٩٧٣ بطلقة مسدس.

عبد الباسط الصوفي

ولد في حمص بسورية سنة ١٩٣١ لعائلة ذات جذور تركمانية. حاز الليسانس في الآداب من المعهد العالي للمعلمين بدمشق سنة ١٩٥٦، وعمل في الإذاعة السورية مذيعاً ثم مشرفاً على القسم الأدبي فيها بتوجيه من الشاعر بدوي الجبل.

كان عبد الباسط الصوفي واحداً من الشعراء الرومانسيين في سورية أمثال وصفي قرنفلي وعبد السلام عيون السود ممن تأثروا بالشعراء الياس أبو شبكة وصلاح لبكي والأخطل الصغير ويوسف غصوب مثلما تأثروا بشعراء الغرب أمثال ڤيكتور هيغو ولا مارتين وغوته وشيللي ورامبو وبودلير. وترك عبد الرحمن بدوي في كتابيه: «هموم الشباب» و«مرآة نفسي» بصمات وجودية واضحة على عبد الباسط الصوفي، مثلما أثرت فيه رواية «آلام ڤارتر» للشاعر غوته وروايات همنغواي ودوستويفسكي. وكان للفلاسفة شبنغلر ونيتشه وشوبنهاور التأثير الحاسم في المصائر التي انتهت إليها حياته.

عانى عبد الباسط الصوفي، منذ يفاعته، شعوراً حاداً بالوحدة وإحساساً شديداً بالعزلة. وزاد في إحساسه هذا صدعٌ أُضيف إلى ما قبله هو موت صديقه الشاعر عبد السلام عيون السود سنة ١٩٥٤ ولما يبلغ الثانية والثلاثين. ثم عاش إحباطاً عاطفياً قاسياً عندما أحب، وهو في المراهقة، وبالتحديد سنة ١٩٤٨، فتاة مسيحية بروتستانتية تدعى «سهى». ولم يتمكنا، لسطوة التقاليد، من الزواج. وعندما أوفدته وزارة التربية والتعليم في الجمهورية العربية المتحدة في آذار (مارس) ١٩٦٠ إلى غينيا لتدريس اللغة العربية سافر فوراً كأن سفره لم يكن سوى هروب من مأساته العاطفية.

وفي غينيا أقام وحيداً في مدينة «لابي»، فعاش مجدداً غربتيه الجسدية والنفسية. وتمكن منه مرض من الأمراض السارية في أفريقيا. وفي صباح ٢٠/ ٧/ ١٩٦٠ انتحر عبد الباسط الصوفي شنقاً في غرفته في أحد مستشفيات مدينة «لابي» الغينية. وفي سنة ١٩٦١ أصدرت مجلة «الآداب» اللبنانية ديوانه الوحيد «أبيات ريفية» ومنحته جائزتها الشعرية.

[illegible] شطارة

ولد في رام الله بفلسطين سنة ١٨٩٢، وتخرج في الجامعة الأميركية في بيروت (الكلية الإنجيلية السورية وقتذاك). ثم تابع دراسة الطب في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأميركية. هاجر إلى الولايات المتحدة سنة ١٩١٥ بعد أن ألقى خطبة ضد السلطات التركية في فلسطين، فطاردته وضيقت عليه معيشته وحركته وكادت تعتقله. ولو جرى اعتقاله لكان أُعدم مع مَن أعدمهم جمال باشا في تلك السنة.

تبنى العروبة ودافع عنها بالخطابة والتأليف والمناظرات. وأسس في مهجره الجديد «الجمعية الثقافية السورية» ثم «جمعية النهضة الفلسطينية» التي عُنيت بالدفاع عن فلسطين حيال المخاطر الصهيونية الناشئة. ونشط في إلقاء المحاضرات وجمع التبرعات وإرسالها إلى فلسطين، كما ترأس سنة ١٩٣٦ «الجامعة العربية» في نيويورك.

لم يكن شاعراً وإنْ عُرف عنه بعض النظم. غير أنه اشتهر كخطيب موهوب وجراح نابغة... تزوج في نيويورك امرأة أميركية نغّصت عليه حياته، وربما كانت السبب في انتحاره. وفي أية حال، كان بلاؤه بزوجته قد أُضيف إلى ما ابتلي به وطنه، فانتحر في سنة ١٩٤٨، وكأنه كان على موعد مع نحر شعبه. □

١ ـ ممدوح السكاف، **عبد الباسط الصوفي الشاعر الرومانسي**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٣.

٢ ـ سليمان الأزرعي، **الشاعر القتيل تيسير سبول**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٣.

٣ ـ رجاء النقاش، **تأملات في الإنسان**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

مراثي ليديا

انور الغساني

١

■ لا أمل في عودة وجهك الممنوح لي مع القهوة
في عصور الشتاء الصُفر
لا طمأنينة إلا في عودتي وحيدا
إلى الغنى المتبدد
لأسمع ضحكتك: مجوك! مجوك!
كضوء مُصوّت في وجهك البهي
بخار ندى، طاقة مُزمَّنة،
يوم كنت تنظرين مرحة الهدؤ
حامية تآلفك مع الأفكار النبيلة
بادئة مزحاً احتجاز العواطف.

٢

كنا ما بين الملح والصخور والماء والزيت
وسطوح صقال يحملها الارتعاش
مهرجانات فضائية
مُوحِدة لبدايات ونهايات القبل
كان ثمة ضوء غير مرئي
على أزهار قانية الحمرة
في ممرات عتيقة الظلال
وعلى مزهريات عند الساحل
هياكل بائدة فقدت ذاكراتها
مذ سال الترجيج على الكلس
مزهريات خاليات من ذكريات قاع البحر
خاويات ما خلا روائح المخلوقات الصدفية
عطايا للبحر نُصبت في ساعة
لاءمت بين الصباح والظلال الصغيرة
بين أصوات السابحين
والقدور الأزة في المطابخ
وأصوات الأطباق والملاعق
وهدير البحر في العاشرة والنصف
والضوء على الطلاء المغلق
السائل على أزهار زجاج
صيغت للخلود
ولكن ها هي قد شحبت
وبدأت الإندثار.
في الليل كان نسيم
يتيه فيه نفح القبلات
بين الأحجار والأغصان والموج المجعد
وبين نُصب المزهريات، هذي المراقد المصغرة،
هذي القرون من النذور المخفية
لم يبق منها غير صدى الريح المتكسرة
عند الفوهات المُصوِّتة للأعناق الجوفاء
المحذرة من التراجع
المؤكدة على جدوى الدفء



والنبيذ والمحار في «ماري دراكون»
نُصب مزارات بلا دخان
مزهريات في تجاويفها
يتقطر الزمن ضوءاً سائلاً
طافياً كالبؤر الحارقة.



كانت حياة متوازية
مع الموج الصقيل وضوء الهشاشة
والطيران الليلي، في الوحدة، في الأنابيب
العَدوّة
كانت الأمل في حلول الرأفة
لكنك مضيت في اكتمال الأشياء
موقدة مطفئة بعض الشموس
حبيسة في خط الزمن
متحولة في الرقة المنسية
اللاحمة الدافعة للأشياء.



وليكن...
ألم نتحاثث بالدم؟

على الرمل في الخَدَر
على شفرة الانفجار
أقامت غيمة وجهكِ
تماس جسدينا
«عودة الأرض إلى الأرض»
لَمسٌ للمصدر المُفزع
«لقاء الأرض بنفسها»
ارتداد الوعي

المستنشق لذاته
... تجاوُرنا
«عبر الصارمتين، بَشَرتينا»
تجاور الأذرع
كسب الفاكهة المغلية.
الأقدام نواقلُ
إلى الموضع الذي قصدوه
كلما اصطكت الأجساد
في «الصدمة الممتصة»
وكلما تطابق وتماحك

مع الذهن القاصر
تنافرياً نزوعها.
الأكف المُنسدحة
بالدم الأبيض تتلازم
تحت هفهفة فراشات
كان لها الأصيل سعيرا
فمضت في مسالكها مجنونة
في مستوطنات البعوض
الموتورة في الفضاء
المشبع بالأزيز
وراء جدران تطل على الراكضين
عند الساحل
الطيب المتبخر
من الرأس الطفل
ومعرفتنا الثنائية
قُلبت كسترة
فسُحبنا إلى حماه
ذلك الـ إززز ززز
ثم ترقرق فوق الأشجار
منحدرا نحو الشمس
درعنا «اللُعَاب الذهبي»
مرفرفاً بخيوطه، خُبزياً،
فخرجنا إلى العشب
«قشعريرة الصحوة»
والذرات خرقت الخوخ
والبحر شخب
كانسلاخ الفراشة
من جمهورها
ومن نفسها. □

رجال الدرك

ابن خلدون معنفاً بين عزيز العظمة ومحمد القبلي

سالم حميش

■ إن سلوك التعنيف الكامن في فصل عمل عن موضوعه الحقيقي - إلى حد تعميم هذا الموضوع أو تغييبه - لنجده متفاسياً في الدراسات الخلدونية بين كتاب دينيين وآخرين من ذوي النزعة الليبرالية والعقلانية، أمثال طه حسين وأحمد أمين وسلامة موسى (المتحدثين عن شعوبية ابن خلدون وتلفيقيته! إلخ)، وكذلك الحصري والساعاتي والوردي والجابري وغيرهم، وهم كلهم، بنحو متفاوت الحدة، يحيفون على مؤرخنا - المفكر، إما لتقصيرهم المفرط في أداء واجب القراءة المتأنية اليقظة، وإما لتضلعهم في سلوك التهافت والإسقاط، الذي يتخذ النصوص الخلدونية كذرائع أو معابر ليس غير. لكنهم جميعاً يعملون بمنهج «تاريخ الأفكار» المتسم بالرتابة والسكونية في العرض والمعالجة، بحيث تُعطى السيادة للفكرة كدال على حساب سياقها المضموني أو مدلولها أو على حساب مرجعيتها التاريخية المحسوسة أو سندها الإخباري. والحاصل مع كل القراءات التعنيفية من هذا الضرب أننا نصبح حقاً وكأننا، بتعبير خلدوني، أمام «صور تجردت عن موادها»، أي كأننا غدونا معها في حل من الاضطلاع المعرفي بالمتن الخلدوني المحسوس الذي هو التاريخ أو مجموع الواقعات المحللة بدءاً من حجيتها كواقعات.

في هذا السياق، يمكن ذكر أطروحة لعزيز العظمة[1]، الذي يتميز عن سواه بالاطلاع على الأدبيات الخلدونية، سمينها وحتى غثها، كما يدل مؤلف له في هذا الباب، مداره ليس ابن خلدون بل مختلف القراءات والتأويلات حول أعمال مؤرخنا، في طليعتها المقدمة، وثلث حجمه جرد مفيد للأدبيات الخلدونية، بما فيها المقالات وبعض الأطروحات المخطوطة[2].

بدءاً، ولأتجنباً للغو النقاش، ليس من الضروري الرد على باحثنا في نفيه صفة منشىء علم الاجتماع على ابن خلدون (ص ١٦، ٥٢)، ولو أن هاجس الاهتمام بالحاضر، فعلاً ومعرفة، قائم عند مؤرخنا عبر نشاطاته السياسية، كما عبر ما رغبه في كتابة التاريخ، أي تواتر الظاهرة البدوية ونازلة الطاعون الأعظم، وهما معاصران، حسب تعبيره، «لهذا العهد الذي نحن شاهدوه».

إن تشريح عزيز العظمة للمقدمة يظهره لنا ذا توجه شكلاني، يفقد النص حياته العضوية ومدلوله التاريخي المباشر، بحيث نشعر أثناء اعتماله بحنين قوي إلى فضائل المنهج الظاهراتي القائمة في قدرته على جعلنا نتمثل الموضوع نفسه ونعود إليه حدسياً قيد حضوره ومحايثته. وهكذا نتجنب في حمايته ادعاء دوغمائياً مثل هذا: «إن المفردات التي يقدم بها ابن خلدون خصائص موضوع علمه الجديد هي مفردات ميتافيزيائية قطعاً» (ص ٧٧)، أو نستغرب كلاماً من صنف: «إن ميتافيزياء الانهيار [...] تلك التي تعين حركة الحضارة وتدفعها إلى مصيرها المحتوم، إنما هي الميتافيزياء التي تتخذ فيها الطبيعة شكلاً يماثل كثيراً شكل العملية المنطقية، حيث تتضمن البداية النهاية تماماً وتحتوي العلة المعلول» (ص ٨٣). والعظمة يقول بهذا مرتاحاً كما لو أن مؤرخنا إنما كان يجري في بحوثه تمارين منطقية ليس إلا، أو كما لو أنه لم يحدد للمنطق دوره الآلي المساعد ولم يعبر عن نفوره من ذهنية التجريد الماورائي في فصله الشهير «إبطال الفلسفة [الميتافيزقا] وفساد منتحليها».

أحكام تالفة

وتختلط علينا الأمور أكثر ولا ندري على أي وجه نحملها حين يرى الباحث «أن المدلول الحسي الحقيقي للحضارة يظهر في مدلول المسيرة الميتافيزيائية والمنطقية للمقدمة»! ويبدو أنه يعيب على مؤرخنا كونه لا يعطينا أبداً أي تعريف فعلي ـ أي ماهوي كما كان مطلب سقراط في المحاورات الأفلاطونية ـ للدولة أو البداوة أو الحضارة، «بل ما يقدمه ابن خلدون إنما هو تسجيل متسلسل لما يبدو، حسياً، أنه أطوار متسلسلة، يدعوها أحوالاً للسلسلة الزمنية». ولعمري ماذا يقدر عليه المؤرخ غير ذلك، خصوصاً إن كان مثل صاحبنا ـ كما سنرى ـ مهموماً يطلب «السبب الأرضي» وليس «النجومي»، و«بالإمكان العقلي بحسب المادة التي للشيء» (العلل المحايثة) وليس «الإمكان العقلي المطلق» (العلل الماورائية المتعالية). يخطىء الباحث الصواب تماماً عندما يقول: «فالحضارة هي مجرد تجمع لخصائصها الحسية، أي مظاهر الترف، وهذا هو التعريف الوحيد للحضارة الذي نجده» (ص ٨٦). والصواب أن الحضارة في كلام مؤرخنا الواضح هي التمدن والصنائع والعلوم، أي العمران. أما الترف فما هو إلا مظهر من مظاهر بداية تصدع الدولة في طورها الثالث أو الرابع، كما تطالعنا النصوص.

إن من سيئات النزعة الأبستمولوجية الفادحة، إطلاق العنان لأحكام تالفة غير مسؤولة كهاته: «وهكذا، بالحقيقة، إذا رفع الغطاء المنطقي الميتافيزيائي عن المقدمة، فإنه لن يبقى لنا إلا ما دعاه أحد دارسي ابن خلدون المتفهمين جداً [والإشارة هنا إلى الجابري[٣]] بـ«مخطط طبوغرافي» لبعض الأحداث السياسية المعاصرة والتاريخية» (ص ٢٢٢). أي استخفاف بالمادة التاريخية أكبر من هذا! وأي إفراط هذا في النزوع بالأبستمولوجيا إلى احتلال موقع الدركي المكلف ـ لا ندري من طرف من ـ بحراسة «العقل» (وأي عقل) والذود عن حرمته المزعومة ومعاقبة من يُظن بزيغه عن مقاصدها وطقوسها!

كل شيء يشير إلى أن التوجهات العلموية والمقاربات البرانية هي الآن في طور تلاشيها، نظراً إلى بروز باحثين يسعون، بعد وقوفهم على تراث المؤرخ المغاربي إلى مساءلته ليس انطلاقاً من موضوعه الخصوصي فحسب، وإنما كذلك من موقع صيرورته وتعبيره عن تاريخ وأرض. وهكذا يكون التأكيد لديهم على الفكر الاقتصادي والسياسي ـ الاجتماعي عند ابن خلدون، وبالتالي على نمط تشكل المجتمع المغاربي الوسطوي. فيتم إبراز طابع هذا النمط الدائري الانتكاسي أو اللاتطوري، وذلك قصد استبانة ضرورة وحظوظ تخطيه، أو على الأقل إقامة علاقات صحيحة وخصبة مع التاريخ الحي من جهة، ومع قضايا الحوار الهادف المجدي من جهة أخرى.

في هذا السياق لا بد من التنويه بالأطروحة القيمة التي نشرها المؤرخ المغربي الأستاذ محمد القبلي حول المجتمع والسلطة والدين في مغرب آخر العهد الوسيط[٤]، ولم تلقَ بعد ما تستحقه من عناية عند مؤرخينا، مع أنها أهم عمل أنجز عن عهد المرينيين والوطاسيين، عهد يعتبره المتخصصون قطب الرحى في نشأة المغرب الحديث.

لا نريد من مقالتنا هذه إلا التعرض لنقطة بعينها، تدور في ذلك المؤلف حول ما يطالعنا جلياً أو بين السطور من انتقادات دقيقة للخلدونية ودارسيها. تلك الانتقادات التي أفرد لها الباحث مقالة من كتاب آخر[٥] ووسمها بعنوان مشوق منير: «ما لم يرد في كتابات ابن خلدون»، أي بمجمل الثغرات والبياضات التي يتحمل مؤرخنا مسؤوليتها وتبعاتها. وقد اجتهد القبلي في إظهارها ضدا على الأطروحات المتكثرة التي تقول إما بتعارض كتاب العبر مع المقدمة وتوقف هذه على ذاك قيمة وكيفاً، وإما بشمولية التنظير الخلدوني وإحاطته علماً وتفسيراً بمجمل تاريخ «المغارب» الوسيط... ويذهب باحثنا إلى تخطىء كلا الاتجاهين بدعوى أن الأول لا يقيم وزناً لارتباط ابن خلدون بذهنية جيله وبثقافة طبقته[٦]، كما لا يدرك التسلسل الطبيعي، تصوراً ومضموناً، بين المقدمة وكتاب العبر، في حين أن الاتجاه الثاني لا يعي أو لا يحفل بالثغرات الثاوية في نتاج مؤرخنا، وهي على وجه التحديد:

١ ـ «إغفاله دور التجارة الخارجية في نشوء الدولة وارتقائها».

٢ ـ «عدم التفاته» إلى إهمال الدولة المغربية المتاجرة للأسطول التجاري».

٣ ـ «قلة اهتمامه بعناصر المتغيرات في بلاد المغرب، المتمثلة منذ زمانه في ظاهرتي الربط الصوفية وتنامي حركة الأشراف».

كأن عزيز العظمة مكلف بحراسة العقل!

من حفر حفرة..!

مبدئيا، توجه نقدي كتوجه القبلي جدير بالعناية والتشجيع، لا سيما إذا ما شاهدنا ما آلت إليه المقدمة بين أيدي المتكلمين الجدد من تشويهات واختزالات، وليدة قراءات متهافتة إسقاطية، تُمنطقها صورياً أو تفككها أبستمولوجياً، إلخ. غير أن ما حدث لناقدنا هو أنه، حسب التعبير الفرنسي، رمى في الماء الغسيل والرضيع، أي إنه من كثرة ما عارض المستعملين السيئين للتراث الخلدوني قد وقع على طريقته في إساءة معاملة هذا التراث، أي في تعنيفه، وهذا على الأقل في النقائص والثغرات التي أبرزها فيه وعالجها. فكيف ذلك؟

صحيح أن الدولة في المقدمة (ناهيك بكتاب العبر) هي كما يصفها القبلي «واسطة العقد وحجر الزاوية» (ص ٥٦)، وهي فعلاً كذلك في نظرية الأطوار الخمسة التي تؤسس نسق التاريخ الدائري عند مؤرخنا. لكن «خبر» ابن خلدون عنها، وهو حقاً متفوق في التدقيق والتحقيق عن خبر من انتقدهم من

المؤرخين قبله، خبره إذن لم يكن من وضعه ولا حتى من اختياره، بل من صنع «الواقعات» وطبائع الاجتماع البشري، إن قيمته محضرية وليست تفضيلية أو بلاغية. ومع ذلك فأحاديث ابن خلدون عن المجتمع أو العمران البشري لا يستهان بها، وانتقاداته لمؤرخي الغالبين والغرماء ليس إنصافاً التغاضي عنها، ومنها قوله: «ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصاد» (المقدمة، ص ٨)، هذا علاوة على أن كلام ابن خلدون عن الدولة لا ينفك عن تحليله للعمران. فكلاهما وجهان لموضوع واحد: الدولة في عرفه صورة العمران الذي هو مادتها، ولذلك «فعلى نسبة مال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرته» (المقدمة، ص ٤٦٤). وهكذا فالدولة والعمران «لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه، والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية» (المقدمة، ص ٤٧١).



إن الجدير بالتسجيل حول انتقاد القبلي ذاك ينطبق على أطروحته الأساس إلى حد كبير، من حيث إن الدولة فيها، وبعد تقدم مناهج البحث التاريخي وتطور موضوعاته، تقوم كذلك مقام واسطة العقد، فيكثر من الجولات في تحليل تفاصيل ثابتها المتكرر، الذي هو «الهوى الاستبدادي» (ص ١٩٩)، مخصصاً له أكثر من ثلثي الكتاب، وبالتالي تاركاً جوعنا ملحوظاً في باب إثراء معرفتنا بمجتمع الأهالي وبالبلاد العميقة.

أما مسألة سكوت مؤرخنا عن دور التجارة الخارجية في نشوء الدولة وارتقائها فقد عرضنا له في مناقشتنا لما ذهب إليه لاكوست في الموضوع نفسه[7]، لكن يمكن إضافة القول بأن ذلك السكوت على افتراض أنه حاصل فعلاً، وهو ليس بالدرجة التي يصورها القبلي، إنما مرده إلى شعور ابن خلدون أن التجارة، ولو كبر مداها، إن هي إلا «تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع» (المقدمة، ص ٤٨٠) وبالتالي فهي لا تعدو كونها نشاطاً لا منتجاً وتابعاً للنخاع الشوكي في كل اقتصاد، أي الفلاحة والصنائع. وهذان القطاعان مرتبطان جدلياً بالسياسة الجبائية للدولة التي تؤثر مباشرة إما في انبساط الأيدي العاملة أو في انقباضها جملة و«فساد آمالها». هذا مع أن في نصوص ابن خلدون ما يدل على أنه لم يغفل الحديث عن التجارة الخارجية في سياقات ومقاطع، لا مناص من ذكر واحد منها بالحرف، رفعاً لكل تناس أو إجحاف، يقول: «وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً وأكفل بحوالة الأسواق [يذكر مثل السودان والمشرق بالنسبة إلى المغاربة]. وأما المترددون في أفق واحد ما بين أمصاره وبلدانه ففائدتهم قليلة وأرباحهم تافهة لكثرة السلع وكثرة ناقليها» (المقدمة، ص ٤٩٧).

من الممكن إضافة نصوص أخرى شبيهة أو مكملة، غير أن المسألة الأساسية في نظرنا ليست في نفي أو إثبات كلام مؤرخنا على التجارة الخارجية بل في تمثل العلل الأولى التي أخلت هذا الباب من كل مضمون راسخ جدير بأن يؤرخ له. وأهم تلك العلل نجدها مسطرة في نصوص - مفاتيح تفسر، من ضمن ما تفسر، إهمال الدولة المغربية المتاجرة للأسطول التجاري، وحتى سكوت ابن خلدون عن هذا الإهمال، كما تفسر ظواهر اقتصادية سلبية متكررة في العهد الوسيط، منها «قعود» المنتجين والتجار بسبب افتقارهم إلى الجاه والمدافعة وبالتالي تعرضهم لسطو السلطان وغضبه؛ ومنها هجرتهم خارج أقطارهم وتهريب الأثرياء لأموالهم. وكل هذه الظواهر وعللها نقرأها بالحرف في نصوص واضحة لا بد، قبل أي انتقاد، من أخذها بقوة، أي ضدا على قراءة مستعجلة أو كسلى مستنيمة، ولا بد من إيراد شذرات منها، تذكيراً بوجودها:

- «فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية [ناحية الشمال كلها] الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم من عراق العجم والهند والصين فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها [...] فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الاقطار إنما هو من السودان وهي إلى المغرب أقرب، وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنما يجلبونه» (المقدمة، ص ٤٥٧ - ٤٥٨).

- «فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر..». ومن مضاعفات «الغصب والإكراه في الشراء والبيع» على سائر الاصناف والطبقات «القعود» عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالارباح» و(تثاقل) «الرائدين من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا...» (المقدمة، ص ٣٥٧).

- «ولما يتوقعه أهل الدولة من أمثال هذه المعاطر صار الكثير منهم ينزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلص من ربقة السلطان بما حصل في أيديهم من مال الدولة إلى قطر آخر، ويرون أنهم أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته وهو من الأغلاط الفاحشة» (المقدمة ٣٥١).

الملك والدين

وأما قلة اهتمام ابن خلدون أو، حسب تعبير القبلي، «ضعف بصره» بظاهرتي الشرف والتصوف الرباطي، فلا يسعنا إلا أن نقر بدءاً - كما يفعل باحثنا - بأنهما ما كانتا لتظهرا لولا إرادة المرينيين (انطلاقاً من أبي عنان خصوصاً)، وأنهما كانتا مجرد «عناصر تزينية» في أعناق هؤلاء (ص ٣٠٣)، أما



حكم مؤرخنا السلبي على الحركات المهدوية فلم يكن - كما يعتقد القبلي - مطلقاً أو من دون تمييز، وإلا فكيف نفهم مشاركته الآبلي في الإعجاب بالمهدي ابن تومرت والثناء عليه؟ بل كيف نفهم فصولاً في المقدمة تتحدث عن دور العنصر الديني في نشأة الدول وقيامها؟ وبالتالي فليس صحيحاً أن نقول مع القبلي ولا مع جاك بيرك من قبله[٨] بعدم احتفال ابن خلدون بذلك أو بسكوته عنه. فيكفي أن ندقق النظر في بعض فصول المقدمة حتى نقتنع بصحة عكس ذلك، منها: «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»، «في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما نبوة أو دعوة حق»، «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» (المقدمة، ص ١٧٩/١٩٧ - ١٩٨، إضافة إلى الفصول المعروفة حول الشرف والنسب وموقف ابن خلدون منها في فصول كثيرة من الباب الثاني في المقدمة). غير أن مؤرخنا، كمفكر متفهم ومحترم لجدلية الواقع، يؤكد في فصل تالٍ على أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» (المقدمة، ص ١٩٩)، كما يظهر ذلك بجلاء من إحباطات المغامرين من الثوار ودعاة «المعروف»..

ففي منظوره لا يجوز مبدئياً أو على وجه الإطلاق إيثار أو تغليب العلامة القبلية على العلامة الدينية، أو العكس. ذلك لأن ابن خلدون أمام عينات الحالات التي فحصها، كان له أن رصد أسبقية العلامة الأولى على الثانية واعتبارها كقاعدة «مادية» لا مناص منها، قد نقيس عليها قاعدة الجاه والمدافعة لضمان التمول والغنى، أو قاعدة الربح المادي لتعزيز الشرف وتصريفه، كما يسجل القبلي مستلهما واقعية ابن خلدون في تقديرنا: «إن أهل الجاه، ولو من الأشراف، كانوا منتشرين حسب المحور التجاري الرابط بين فاس سجلماسة وسبتة» (ص ٣٥١). ومع هذا كله فإن مؤرخنا، بعيداً عن تحويل ذلك الرصد إلى قانون ميتافيزيقي، قد حدد أهميته عند البلاد ذات التقسيمات القبلية البينة، كما في المغرب بالذات، ودقق في الآن نفسه الأزمنة التاريخية لبروز موضوعه. أما خارج هذه الأزمنة وتلك البلاد، فإن ذلك الرصد يصبح بالطبع قابلاً للمراجعة، كما الحال أواخر القرن ١٤ وخصوصاً بدءاً من القرن ١٥ م، حيث غدت حركة الزوايا منتشرة وفاعلة على المسرح السياسي المغربي، وذلك رداً على الضغوط المسيحية للقوتين الكبيرتين لذلك العهد: البرتغال وأسبانيا. وهكذا، فمع تدهور الدولة المرينية - ذات الخصاص المذهبي والعقدي والتي قتل آخر ملوكها عبد الحق (٨٦٩ هـ/ ١٤٦٥ م) ذبحاً على يد شرفاء فاس - كان أن تطور بعد وفاة مؤرخنا الشغف النَّسبي الذي تمخض عن أدب سير وقداسة ووجد تحقيقه السياسي في انتصار أول دولة شريفة، دولة السعديين. وابن خلدون، طبعاً لم يعاصر هذا التحول ولا حتى مؤشراته الأولى

الظاهرة في أول مطلب الأشراف بالإعتراف بحقوقهم، كما عبر عنه ابن السكاك في نصح ملوك الاسلام أو في «اكتشاف» قبر إدريس الأصغر حوالى ٨٤١ هـ/ ١٤٣٨ م.

ختاماً، رغم حدة انتقادات القبلي لابن خلدون المؤرخ واهتزاز أهمها، كما تظهر النصوص، فإن من الممكن استبانة عناصر خلدونية مبطنة غير معلنة عند باحثنا قد يكون من المفيد كشف بعض جوانبها. فمنها مثلاً أن نظرية الأطوار الخمسة في المقدمة تعتمل في كثير من طروحاته وتفسيراته. وهكذا نراه يسترجع، وإن بعبارات مجددة، كل الأوصاف، المنسحبة على نمط الأمير كما حدده ابن خلدون في «طور الظفر بالملك»، وذلك حين يكتب عن السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني: «كان عليه أن يتبنى سيرة سابقيه نفسها وأنموذج أسياد البدو التقليديين، أي كشيخ بين الشيوخ، أو «عجوز» بين «العجائز»، وبتعبير مشابه كـ Primus inter pares» (ص ١٨٣). كما أن الخلدونية حاضرة تماماً في كلام القبلي على تحقيق أبي الحسن للحكم المطلق (ص ١٨١) وتدهور دور الشيوخ وأعيان القبائل في عهده وحتى دور «صاحب الشورى» أو «شيخ بني مرين» (ص ١٩١). وهذا الثبت الذي يقدمه باحثنا عبر شهادة للعمري وليس لمؤرخنا، إنما تعبيره النظري يوجد عند صاحب المقدمة والعبر، أي في الطور الثاني من منحنى حياة الدولة، طور الاستبداد والانفراد بالحكم الذي دشنه أبو الحسن ضد الشيوخ المزاحمين المراقبين، وكرسه ابنه أبو عنان متخلصاً من هؤلاء تماماً[٩]. وذلك رغبة في تقوية سلطة الأمير وإحياء المشروع الموحدي وتحقيقه. أما أحاديث القبلي المستفيضة عن الصراعات السياسية في مسلسل تصدع الدولة «القائمة على المناورة المدعمة بماكيافيلية سافرة»، وكذلك كلامه على ظواهر «الصراع ضد الدولة، وثأر الشيوخ والأعيان لأنفسهم، وعودة تقليد الانقسامية إلى الاشتغال» (ص١٩٩) حتى أن الأمراء يصيرون صنائع بين أيدي الوزراء والحجاب فلا تتعدى مظاهر سلطتهم الصورية الختم وإمامة الصلاة والبيعة والأبهة، كل هذا إنما منبعه الأصلي ومظلته النظرية في وصف ابن خلدون لطور الدعة والفراغ من حيث العلامات الأولى، وفي طوري القنوع والمسالمة والإسراف والتبذير من حيث النتوء والاستفحال.

إن ما سقناه من مظاهر الخلدونية المبطنة غير المعلنة عند القبلي إن هو إلا من باب ما قل ودل. لكنه كاف لجعلنا نستغرب كلامه على ابن خلدون «الحضري» و«رجل الدولة»، الذي «لم يكن جهازه الذهني يحفزه، مهما قيل، إلى تتبع الواقع حتى أقصاه» (ص ١٦٨). ونستغرب أكثر حين نسمع باحثنا المعاصر يعترف أنه هو نفسه - رغم تراكم المادة وتحسن مناهج البحث والأجهزة الذهنية - لا يستطيع «إعادة بناء الواقع، وإنما وضع وعائه المتواضع فقط، وخطاطته على أكبر تقدير» (ص ٢٢٠). □

(١) - عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت مؤلف أصله بالانكليزية وترجمه العربية لعبد الكريم ناصيف يكتنفها أحياناً غموض منفر.

(٢) - أنظر كتابه Ibn Khaldun in modern scholarship لندن ١٩٨١.

(٣) - أنظر كتابه **العصبية والدولة**، ص ١٦٠ - ١٦١. وهو صاحب أحكام أخرى غريبة صادرة عن فهم أعرابي للعقلانية، من صنف: «هذا المنهج الاستدلالي - التجريبي - التاريخي معا قد أدخل كثيراً من التشويش على مقدمة ابن خلدون، وغير قليل من الغموض على آرائه ونظرياته» [كذا] (ص ١٦٣).

(٤) - Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen age، باريس ١٩٨٦.

(٥) - **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء ١٩٨٦.

(٦) - طبعاً لا أحد يستطيع القفز فوق عصره، كما قال هيجل. لكن لا بد من التدقيق في أن ابن خلدون إذا كان ابن زمانه فليس كل ابن لهذا الزمان بابن خلدون. والبحث، فوق كل حتمية انتيائية، عليه أن يرصد وجوه التميز والفرادة عند هذا العالم أو ذاك..

(٧) - أنظر دراستنا «الفلسفة أم التاريخ الحي؟» «الناقد»، سبتمبر ١٩٩٢.

(٨) - أنظر كتابه **من الفرات إلى الأطلس**، باريس ١٩٧٨، جـ ١، ص ١٠٠.

(٩) - حول طريقة تخلص أبي عنان من الشيوخ ورؤساء القبائل، أنظر كتاب العبر، دار الفكر، بيروت ١٩٨١، جـ ٧، ص ٦١٩ - ٦٢٠، وكذلك الحاج النميري، **فيض العباب**... مخطوط بخزانة الرباط رقم ٣٢٦٧، ص ٣٥٠ - ٣٥٢.



على باب الخليج

يحيى جابر

■ لم أكن يوماً من دعاة القومية العربية، لذا لا أشعر بأي إحباط عروبي، ولم أبشر لحظة بالوحدة بلا حدود، ولم أنشد «بلاد العرب أوطاني». ولست شعوبياً فلا أمي من بلاد فارس ولا أبي من بلاد عثمان. لم أتزوج من بلاد الأرمن أو الكرد أو اللان، ولم أكن من الشتامين ضد أصحاب الثروات الذين ينثرون الفضة في موناكو، أو يذوبون الذهب في لاس فيجاس. وطبعاً لم تهزني أو تطربني شعارات معادية كالبترودولار.. والتخلف الصحراوي. ولم أستعمل في مسيرتي مع الكتابة مفردات كالنفط والبترول والبنزين.. وباقي البراميل من الاحتجاجات. لم أسخر من البدوي والجمل أو اللعب بأصابع القدمين. وللتذكير وقفت ضد غزو الدول المجاورة لبعضها وكتبت ذلك، ولست عنصرياً أو شوفينياً فلدي أصدقاء من كافة الأجناس والأعراق والألوان والطوائف والعقائد والدول المختلفة.

إن كل هذه الأدوات من الجزم والنفي هي للتوضيح، وكمقدمة لأصرخ عالياً أنني أشعر بالخطر من غزو شرس من رقيب خليجي، يريد أن يعلمني كيف أعمل وأحيا وأعشق وأكتب وأصلي وأتزوج وأصادق على طريقته. هناك غزو خليجي يحتل نهاري وليلي، ينهب ذاكرتي وحريتي، يتدخل في القصيدة والمقالة، في الفيلم والمسرحية، في كتاب العشق والصلاة، في الطبخ والأغنية، في المصرف والمسجد، في العائلة والبلاد. رقيب لا يرحم. وحين أقول خليجياً لا أقصد أهل الجزيرة وباقي الإمارات فقط، وإنما كل الذين يفكرون مثله أو وكلاءه مشرقاً ومغرباً. وحيث إنني لا أؤمن باختزال الشعوب والبلاد إلى طباع وأمزجة، فأنا لا أعتبر الخليجي بدوياً واللبناني شاطراً والشامي تاجراً والمصري حربوقاً. والمغربي فيلسوفاً والعراقي كحولياً انتهاء بدروشة السوداني وثوروية الليبي وخنجرية اليمني.. وإنما احتجاجي يتقصد ذلك الرقيب الخفي المخفي الذي يدير حياتنا في السر والعلن.

□□□

أيها السائح الخليجي.

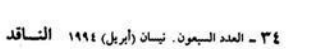
حين تدخل بلادي.. احترمني. كن خفيف الوطء. لا تنظر بعين الريبة لمن يصافحك. لا تزمّ شفاهك. لا تبحلق وتحملق، إذا قال لك أحدهم صباح الخير. أنا وأنت نعلم جيداً أن بلادي مرهونةً بتبرع من مصرف خليجي مرهون أصلاً للوول ستريت.. ونحن لدينا سماء وشجر ونساء ومطر، وهياكل حجرية وهياكل عظمية وهياكل أنظمة.. وفقر كثير. لسنا متسولين، لأننا نملك مثلكم الكثير من الكبرياء وعزة النفس. لذا حين تزورنا وتتمشى في شوارع وحواري وغيطان وزواريب وقرى بلادنا لتصطاف وتصطاد، تذكر دائماً:

أن تلك المرأة ليست عاهرة، وذلك الرجل ليس قواداً، وشقيقي ليس سمساراً، وصديقي ليس نصاباً، وأولاد أختي ليسوا عبيداً، وأهل حارتي ليسوا رقيقاً في مكاتب الشحن والتسفير، وتأشيرات الإقامة والمغادرة والتفتيش بلا سبب.

□□□

انتهت حربنا، وما أن وصل السائح الخليجي حتى نظر صاحب المقهى إلينا شزراً، وطردنا صاحب المطعم، وأنزلنا سائق التاكسي، وابتسم وزير السياحة له وعبس في وجوهنا. انحنى له وزير الاقتصاد ومضيفة الطيران. وأهداه وزير الإعلام صحيفتنا وإذاعتنا وتلفزيوننا.. وسيّر وزير الدفاع الجيوش لحمايته أثناء جولاته... والتقاط الصور التذكارية.

حدث مرة أن زارني صديقٌ من الخليج. دعاني إلى العشاء. دعوته إلى الغداء. دفع عني القهوة. دفعت عنه



البيرة. صرت أسابقه في الضيافة حتى لا يمتلكني، وخصوصاً لساني.وأنا، على فكرة، أحترم لساني. ولأنني شخص مكون من الكبرياء والتحدي، أفلست باكراً. فصار يسيطر عليّ من فنجان القهوة حتى صحن التبولة. وأخذ يعظني ويرشدني ويؤنبني ويحاسبني على زبالة بلدي، وشحوب شوارعنا، وعلى أحزابنا وبحرنا وسمكنا وشمسنا وأفكارنا... وحروبنا. وطوال الوقت يتطلع إلى ساعته أو يتبرم وينفخ. عرفت عندها أنني شخص ثقيل الدم وأن بلادي غير مرغوب فيها.. فتحاشيته وابتعدت عنه. لم أشتمه أمام الناس حتى لا يقال عني أنني عنصري. ولكني اكتشفت أن بلادنا متسولة على باب الله... وباب الخليج.

□□□

أيها الكفيل الخليجي.

لماذا غضبت فجأة على أولاد عمي وعائلاتهم فغادروا بلا تعويض؟ كانوا يعملون ولا يسرقون. يكفي أن أعمارهم ذبلت في الرمل بين علب الطون وراحة الحلقوم. محملين بالإهانات والذل والتلفزيون الملون. قطعوا الصحراء مشياً على الأقدام، وماتوا من القهر على عتبة بيوتهم.

ولا أنسى طبعاً أبناء بلدي الذين اغتنوا وأثروا في بلادكم، وعادوا ينظرون إلينا بقسوة تارة. وشفقة تارة أخرى. لقد أصبحنا أيتاماً في بلادنا، وتحولت جمهوريتنا إلى جمعية خيرية.. صاحبها فاعل خير ومحسن كريم وسبحان الذي يعطي ويزيد...

يا خليجياً يا رقيباً.

يا صاحب الجريدة والمطبعة، يا ناشراً يا موزعاً يا قارئاً.

أخبرني وكيل إحدى جرائدكم أن قصائدي ليست صالحة للنشر لأسباب خليجية ثم قال لي «يجب أن ترمز، وتكثف، وتحذف هذه المفردة، وتلغي تلك الصورة. وتضبط ذلك الإيقاع، وتمحو هذا العنوان» ولأنني طيب القلب صدقته، فأصبحت قصيدتي غامضة عني وعن أوجاعي. وعندها علمت واكتشفت وأيقنت لماذا كل القصائد والقصص والمسرحيات والمقالات المنشورة هي عبارة عن طلاسم وأحجية تصلح لوضعها على الزند لاتقاء الحسد ووجع الأضراس.

□□□

يا رقيباً... يا خليجياً.. يا وكيلاً...

لا أجيد الكتابة عن الرمل والخيل والسيف وطير القطا والعنقاء والزرقاء. بالاضافة إلى رماد الوقت، وسهاد الأفق، وأنين الضجر، والمرأة الغزالة.

يا حبيبي يا رقيباً.. يا عيوني، الله يحفظ عيونك.

لم أمتطِ يوماً من الدواب سوى حمار جدي. والحصان لا أعرفه إلا في براري مارلبورو أو في ميدان السباق، حيث راهنت على «أبو نخعة» في الشوط الثلاثي. والرمل لا أذكره إلا متراساً بين شارعين أو ضد عدو يجاورنا. والرمل نفسه أتمدد عليه وسط مايوهات النساء على شاطىء بحرنا الساحر المتلألىء بزجاجات البيبسي كولا وأكياس النايلون. وحين أنظر إلى السماء لا أرى من الطيور سوى طائرات الـ أف ١٦.

ولا يعنيني كيف تفكر الغيمة وإنما أنظر إلى ما هو خلفها، إلى الله، أخاطبه، أحاوره أحبه، وأسأله. وفيما يخص السيف الحاد، والرمح الجاد وباقي أسلحة القبائل، أفيد أنني لم أستل السيف ولم أره إلا في الارتيزانا. والرمح هو خازوق في مجازر قرانا. أنا أحب من السلاح طلقة الـ أم ١٦ التي تون وتوز في الفضاء. أما الغزالة فلم أشاهدها إلا في حديقة الحيوانات في برلين حيث تمت شهراً قرب روثها.وبما أنني شخص لا يجيد التورية والمجاز وفنون البلاغة، لن أسمح لك ولوكيلك أن تلقناني الأحلام على طريقتكما أو طريقة أبي تنبل، أو ابن أهبل.



يا رقيباً

أنا في دائرة ممنوعاتك، يا صاحب المحرمات وواهب الممنوعات

يا محرماً، يا مكفراً، يا صاحب المكافأة، والجائزة والعطايا والهدايا..

وكيلك ناولني فنجان قهوة وقائمة الممنوعات. وبما أنني صاحب طباع سلبية ومعقد «نفساوياً»، غطّست القائمة بالقهوة وعندها رأيت النفط لأول مرة في حياتي.

□□□

يا رقيباً... يا خليجياً.

يا منتجاً ومخرجاً، يا صاحب الشاشة والكاميرا والقمر الصناعي والزراعي

يا عين... يا ليل.

حاولت مرة أن أكتب مسلسلاً تلفزيونياً بناءً على طلب صديقي الممثل الذي قال لي: «أكتب لي قصة حب اجتماعية..»، وأنا أحب الحب وقصص الحب وأحب التلفزيون، والمجتمع والاجتماع، فكتبت بكل ما أعطاني الله من قوة ووحي عن الحب واللهب، الشوق والجسد، الفقر والقبل، وانحزت في نهاية القصة إلى المرأة العاشقة التي انتحرت.. حيث إنني أنحاز إلى المرأة لحظة عشقها، فهي أكثر

صدقاً من الرجال أمثالنا..

حملت المسلسل في شوال من الخيش وفلشته على طاولة الاجتماع والمجتمع. ولا أدري كيف جعر في وجهي المنتج، ونبح صديقي الممثل، وموّت ونوّت الممثلة: «ما هذا؟ ستقطع رزقنا في الخليج.. ما هذا الفجور؟!».

ثم ناولني أحدهم قائمة الممنوعات التلفزيونية، في كتيب صغير قرأت فيه:

ممنوع الكلام على الخيانة الزوجية وتعدد الزوجات والتدخين والحروب.

ممنوع الكلام على السياسة والفقر والجريمة والحظ.

ممنوع الهمس واللمس. وممنوع أن تقبل الأم ولدها، والزوجة زوجها.

وممنوع إقفال الباب على رجل وامرأة.

ممنوع الكلام على النصارى والكنائس وبقية المذاهب والطوائف.

ممنوع... ممنوع...

تركني المنتج أقرأ الممنوع والمرغوب، وتأبط الممثلة إلى أقرب شقة مفروشة للركوب.. وبقي إلى جواري صديقي الممثل ينبح في وجهي وأنا أضحك.

وما زلت أضحك حتى الآن كلما تذكرته، لأنه فيما بعد طار إلى باريس وصار يمثل في أفلام البورنو العربية المسوقة إلى الخليج. وبعدها صار وكيلا للأفلام الفضائحية، ليلاً وسراً. ووكيلاً لأفلام المقاولات نهارا وعلناً.

أيها الرقيب.. يا خليجياً.

أنت تعلم أن ما تمنعه، تسمح له عبر الدش والوش من ثقافة الـ C.N.N حتى الـ W.Y.. انه الذكاء المعاصر، في لعبة الإخفاء والتخفي والحيلة..

يا خليجياً.. يا رقيباً. يا مفقس المطربين وأفلام الكيلو ورسامي الأحصنة والحروفيات. يا صاحب اللون والخط. يا رجل العصر. يا صاحب الفاكس المنزلي والهاتف الخليوي والخادمة الالكترونية والسيارة التي تروي طرائف جنسية. يا طوافاً في كل عواصم الأرض سائحاً وتاجراً من دلهي حتى نيسابور. إنها حياتك ولا أحسدك عليها. فكّر بالطريقة التي تلائمك لكن لا تجبرني على أن أفكر مثلك. لا تذلني يا واهب الرزق.. وقاطع عنق خيالي وأحلامي.

هل تعلم أن أحدهم وهو مخرج فني كان تشكيلياً سابقاً، يعمل طوال النهار في طرش ودهن أذرع وأعناق النساء في المجلات الملونة، ويمحو صليب بابا الفاتيكان ويدهن بالحبر الصيني كل قدم وكل كأس. يدهن ويطرش بالأسود حتى الهواء؟ والأسود يليق بهذه الجنازة الفكرية من المحيط إلى الخليج.

□□□

يا خليجياً.. يا صياداً.

أنا صقر قابل للتدجين.

أنا طيرٌ جارح، فمي منقار ويداي مخالب حادة. ها أنت تصطادني حيّاً، تدربني لصيد الطيور الصغيرة.

صقر سريع في انقضاضي على الفريسة من الأهل الأقارب.

صقر لا يأكل إلا ما يصطاده، لذلك دربتني لألتهم أفكاري عن الحب والحرية.

وأعرف أنني سأصبح غداً صقراً عجوزاً، يتقدم بي السن، ويضعف نظري وأفقد مخالبي.

وسترميني أنا وبلادي لنموت على مهل في زاوية الكرة الأرضية.

يا خليجياً... يا طيباً. يا صديقي في الانسانية والوجع والحلم، والصراحة.

يا أصدقائي في الخليج، الذين أعرفهم في العلن والسر.

يا من تحلمون مثلي بعيداً عن رقيب بلادكم وبلادي.

مثلكم أخاف على نفسي، مثل ذلك الصقر.

أحبكم أيها الغواصون في الخفاء، أيها الرحالة في الفكر في ظلام الليل.

أحب سماءكم وقمركم. وأحترمكم.

احترمونا فقط حين نزوركم أو حين تزورونا.

قليلاً من الاحترام ينعش قلب الأمة التي لا أجد لها تعريفاً.□

«التطبيع» خرافة على خرافة:

ترسيم الثقافة!



■ يوسف بزي ■

■ إن العنوان الأساسي اليوم للثقافة العربية، بمختلف أمكنتها ولهجاتها، يكتب بحروف الحذر والقلق والحيرة وهو يحاول صوغ موقفه من «السلام» الذي ترتسم معالمه في الأروقة والكواليس وعبر الحقائب الدبلوماسية وأوراق المؤتمرات العلنية والسرية. ولا شك أن المثقفين العرب أكانوا معارضين أم مؤيدين لما يسمى بـ«التسوية» يعيشون واقع ندرة في المعلومات وقلة وضوح في الرؤية.

«السلام» و«التطبيع» كلمتان متلازمتان في الخطاب السياسي الراهن، الذي يغطي كافة الحقول السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية والأمنية. ولكن في الطرح العربي الداخلي ثمة إيعاز وأوامر برفض «التطبيع الثقافي». ولأننا لا نستطيع تعيين «الثقافي» كما نستطيع تعيين حدود جغرافية، فإن كمية الالتباس باتت لا تحتمل، في اللحظة التي أصبح فيها معلوماً أن الثقافة هي كل أنواع الاتصال والتواصل والاستهلاك والتعبير والإعلان والإعلام والكتابة والعلوم والملبس والمأكل وأنماط العيش... إلخ.

والمفارق أيضاً، هنا، أنه في سيرة الأنظمة العربية تمت الإطاحة بكامل «القوى الثقافية» نصاً وأشخاصاً لحجج كثيرة أقلها ذاك الشعار الشهير «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، والآن وباسم «المعركة» يطلبون من الرميم الثقافي أن يقف وحده (ومنفرداً) ليكمل تلك المعركة!

على كلٍ، مرة أخرى، نجد المثقفين العرب في ورطة لا يحسدون عليها. فهم بالإضافة إلى حسابهم الهائل والمؤجل مع النظم السياسية، فإن حسابهم مع الغرب وإسرائيل تحديداً لا يقتصر على التاريخ المعاصر ولا على عدد من الحروب، وبالتالي فإن أي موقف أو رأي من مسألة «التسوية» يختزن ما لا يحصى من الإشكاليات والاعتبارات التاريخية والحقوقية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية وبالدرجة الأولى الاعتبار الثقافي المحض.

بناء على ما تقدم تنتصب أسئلة لا نملك أجوبة كافية عليها. فمثلاً، هل أصبح الحلم القومي العربي خاطئاً ومتناقضاً مع الواقع الذي تبنيه سياسيات النظام العالمي الجديد؟ هل أصبح شرط انفتاح الثقافة العربية على أفق العالمية مرتبطاً بالاعتراف بـ«الإسرائيلي» كرمز «محلي» للثقافة الغربية؟ هل أصبح لزاماً على الحلم الديموقراطي في العالم العربي أن يقترن بتطبيع كلي مع الدولة اليهودية؟ هل «السلام» المطروح هو صيغة ملطفة للقضاء على ما تبقى من هوية عربية؟ و«السلام» أو «التطبيع» هل سيغيران طبيعة الثقافة

العربية؟ وفي أي اتجاه؟ ثم إن «ثقافة شرق أوسطية» تضم العدو والبلدان العربية وربما أيضاً تركيا وإيران ستولد خصوبة ثقافية جديدة أم ستهدد أسس الثقافة العربية المعاصرة برمتها، وتؤسس لقيادة ثقافية إسرائيلية - غربية كاملة؟ ونتساءل أيضاً هل من الممكن إيجاد تبرير أخلاقي وحقوقي ثابت وكاف للاعتراف بخسارة فلسطين إلى الأبد؟ هل فكرة «التسامح» مقبولة إذا كانت على حساب بديهيات الخصوصية الثقافية العربية والهوية الحضارية والشخصية التاريخية للانسان وللأرض العربية وللغة أيضاً؟ كما أن السؤال الحاضر، هل تستطيع الثقافة العربية أن تخوض صراعها مع «الثقافة الإسرائيلية» وسط ظروفها اللاديموقراطية وغياب الحرية والأفق السياسي - الاجتماعي المقموع أو المغيَّب وفي ظل معاهدات صلح كاملة؟

طبعاً، في غياب الأجوبة، سيأخذ المثقفون وقتاً طويلاً في تعيين ماهية «التطبيع» أهو غول أم بعبع . . . بعبع أم غول؟ فضلاً عن عدم قدرتهم على تعيين مسائل كثيرة متصلة بالموضوع كالهوية والديموقراطية والتسامح والأمة . . . إلخ. وفي هذه الأثناء يقع «القدر» و«المكتوب» وتحل علينا مفاعيل التطبيع، فيتنادى المثقفون مرة جديدة لـ «مواجهة» ذيول ما حدث من تطبيع وترقيع، وهكذا دواليك، نحو ما هو أعمق من الهاوية وأحلك من ليل الهزيمة، وحينها ستنشط الآداب والفنون في وصف حالنا وتتبارى الأقلام فيما بينها وصولاً إلى أفضل ما يمكن قوله عن وقع الهزيمة وتراجيديتها. وربما يتفاقم في تلك الحالة عدد الكلمات المغموسة بالدم والدمع والتقريع وتأنيب الضمير . . .

باختصار فإن التطبيع يطرح علينا مسألتين: المسألة التاريخية وهي في جوهرها الهوية ومسألة العالم وهي في حقيقتها أيضاً الهوية، فالقدرة على امتلاك التاريخ واستنطاقه وكتابته هي القدرة على إبراز الهوية وفهم رسالتها، كما أن القدرة على رؤية العالم وتمكين العالم من رؤيتنا هي أيضاً القدرة على إثبات حقيقة هذه الهوية. وفي المسألتين نقترب من معادلة: العالم/ مرآتنا، وهويتنا/ مرآة العالم في آن معاً.

وعلى هذا الأساس، فإن «مقاومة» التطبيع أو قبوله تتحدد عبر تحديد هويتنا ورسالتنا، والهوية ليست عرقاً أو ديناً أو نظاماً أو عقيدة، بل ربما كل هذا وشيء آخر تماماً هو التاريخ. كتابة التاريخ، حكايتنا، روايتنا، ولغة هذه الرواية. الصراع هو صراع ما سيُكتب، وما سيُحذف. وكيف؟ وماذا؟ توزيع شخصيات الرواية وسياق هذه الرواية وخرافتها ومراجعها، وبالدرجة الأولى لغتها وأسماؤها. إن أسوأ ما يحصل هو أن نغيّب أنفسنا عن الرواية إذا كان التطبيع سيكتبها. إن إقامة القطيعة والصمت والغياب لا يعني أننا تخلصنا من رواية «الآخر»، «العدو»، بل يعني أننا رضينا بتفرده بكتابتها وبالتالي إعطائه الحرية الكاملة في ترسيم دورنا، كما يرتئي هو، أي ترك المجال له وحده ليكتب ويحذف. ومن البديهي حينئذ أن نكون مادة الحذف، والنسيان.

وبهذا المعنى فإن الأخطر من الذين يعادون «إسرائيل» على طريقة «عليهم يا عرب» هم الذين ينظرون إلى «إسرائيل» ككيان جغرافي فحسب أو أنها النموذج العقلاني الذي يجب أن يحتذى به، أي الذين يصدقون أن هذه الدولة ستوزع قيم «الديموقراطية» وأنها الوكيل المعتمد للتكنولوجيا وهي الشريك في «السوق»، هؤلاء الذين يكرهون أنفسهم ويلتذون بهجاء ذواتهم العربية هم الذين يجعلون من «إسرائيل» «إسرائيل» التي نعرفها.

والأشد خطراً هو السلوك الذي يكبل قدرات الثقافة وكذلك السلوك الذي يجيد تضخيم ايجابيات «الآخر». وفي أي حال فإن الواقع المفترض مجابهته ينطوي على أكثر من مفارقة فالجامعات العبرية مثلاً لديها الفرصة لتتعرف ولتدرس كل ما تنتجه الثقافة العربية (وهذا ما تفعله) في حين أن جامعاتنا عدا عن تحجر مناهجها وتقليديتها وانقطاعها عن الحياة الثقافية، فإنها لا تستطيع أن تعرف إلا ما هو مسموح به، والمسموح به نذر قليل. يضاف إلى ذلك ندرة معرفتنا بـ «الثقافة الاسرائيلية»، ولذا نجد أن مقاومة التطبيع تقوم أيضاً على مقاومة الراسخ في مؤسساتنا وسلطتنا.

واللافت للنظر أن الذين يرفعون شعار «مواجهة التطبيع الثقافي» (بغض النظر عن صوابه) هم على الأغلب من رافعي تلك الشعارات العتيدة، أي الشعاراتيين أنفسهم، الذين لا يفقهون من المواجهة سوى أسلوب الإغفال والإغماض. أما الذين يمضون قدماً في السلام السياسي، المتمهلون منهم والمستعجلون، فحتى الآن لم يرفعوا عقيرتهم في هذه المسألة، ليس عن دراية، بل ببساطة لعدم علمهم بالموضوع. كذلك فإن اللافت للنظر بشدة، أولئك الذين يستبقون كل شيء ويروجون للتطبيع وكأنه «الحل النهائي» لمشاكلنا المزمنة (مثلما كانوا يفعلون يوم آمنوا بتلك الأيديولوجيا أو ذاك الحزب). لقد أصبح التطبيع حزب توتاليتاري جديد بطبعة عربية أنيقة!

وعلى الأرجح فإن الذين نصادفهم من معارضي التطبيع، على الطريقة النضالية العتيقة، يبدو أن المقصود لديهم بالتطبيع ليس «إسرائيل» فقط، بل في العمق يقصدون الثقافة الغربية برمتها والطبق الفضائي التلفزيوني والفيديو والسينما والمسرح وكافة أنواع الاتصال العالمي من بث ورسالة والتقاء وتلاقح. وهؤلاء يتدرجون من المؤمنين بجدار الخميني الشهير وصولاً إلى المؤمنين بقلاع الصمود والتصدي المغلفة والمسورة دون كل شيء.

إننا أمام مصيبة مضاعفة: «التطبيع» نفسه، و«المعارضين» له أيضاً. ففي وقتٍ، تصير فيه اللغة العربية إلزامية إلى جانب العبرية والفرنسية والإنكليزية في المدارس «الإسرائيلية» تتزايد الأصوات عندنا بجعل العربية فقط لغة تدريس العلوم والرياضيات والآداب إمعاناً في مفارقة العالم والغياب عنه بحجة مقاومة «الغزو الثقافي»!

إن «التطبيع» ليس محصورا بخيارين: إما إغفال العدو أو التسليم له. التطبيع يعني أيضاً - إذا أردنا طبعاً - أن نعرف العدو، أن نقلّب النظر في ملامحه بدراية، أن نرصده بعناية ونتفحصه، أن نتلمسه وندركه عن قرب، أن نزيل الستائر، التي وضعها هو إخفاء لعجز فيه، والتي وضعناها أيضاً إخفاء لعجزنا نحن، وذلك لكي يصبح بالنسبة إلينا مكشوفاً وعارياً، لا أن نبقى نحن فقط المكشوفين والعارين. إن رفض التطبيع ليس البهورة أو إغماض العينين، بل هو السجال، وهذه المرة السجال ليس مع الخطاب «الإسرائيلي» بل مع مضمونه، مع حقيقته، مع نقاط ضعفه.

إن «التطبيع» الذي يطرحه «الإسرائيلي - الأميركي» هو إعدام الحوار وإلغاؤه بشكل تام لأنه يفترض أننا لا نملك خطاباً مضاداً. والذين يعارضون التطبيع بالصيغة التي يتداولون بها معارضتهم أيضاً هي إلغاء للحوار واستعاء على طريقة النعامة، حيث إن نكران وجود العدو يعني عدم وجوده حقيقة. وهذه المعادلة أقل ما يمكن أن يقال فيها أنها غباء عميم. الحوار الذي يتخذ عدة صيغ وعدة نتائج وبحسب موازين القوى قد يكون أحياناً حوار النار والحديد أو حوار الزيت والماء. لكنه في أي حال هو اتصال، وهو مكمن ثراء معرفي، وفي خضمه وحركته تنشأ دينامكية العداء والصدام والصراع. يجب أن نستثمر عداءنا التاريخي في «الحوار».

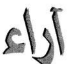
ويجب أن نحول من طبيعة التطبيع وصورته ووظيفته بتحويل مضمونه.

ولا غلو أن نقتنع أن الميزة القاتلة في الصراع «العربي - الإسرائيلي» في حقيقته النهائية أن شرط الاعتراف بالآخر يعني تلقائياً إنكار الذات نهائياً. وهذه الميزة نادرة في التاريخ الانساني وإن كانت الشواهد الطبيعية كثيرة.

فهذه الدولة - القلعة كانت ولا تزال وستبقى اختبارنا. والفكرة البديهية والجوهرية هي الارتباط العضوي بين النهضة العربية وزوال «إسرائيل». وهذا المبدأ الشرطي مفروض علينا وليس خياراً. بل يمكن القول هنا أن شرط الهوية يتأسس على إلغاء تلك الهوية ليس كحالة كيانية ودولة فحسب، بل كحالة عربية مستشرية. بهذا المعنى إن إسرائيل تقع في نطاق الذات أكثر مما تقع في نطاق الآخر، مع أنها تمثل هذا «الآخر» من ناحية الدور والوظيفة. والمشكلة أساساً والتي تبقى قائمة أبداً هي مشكلة النص والخطاب والرواية، مشكلة المعنى والفحوى، مشكلة الحقيقة. هنا تماماً يأخذ الصراع والتطبيع بعدهما الحاسم.

إن مقاومة التطبيع تتأسس على «التطبيع» نفسه، على اقتحامه وخرقه وتبديل ماهيته كلما زاد اقتحامنا له، وفرض خطابنا ورؤيتنا عليه. أي تغيير طبيعته من حارس لـ«السلام» إلى منصة لتجاوز هذا السلام وتعديله وربما أيضاً إلغائه. والذين يتخوفون من «التطبيع» ويدعون إلى الانغلاق والتسوير، هم أعظم المستهترين بقدرة الثقافة العربية وقوتها وتفوقها بما لا يقاس على «الثقافة» الصهيونية، تلك الثقافة التي لا تملك سوى استعارة الخطاب الثقافي الغربي. والخطاب الأخير هذا، إذا ما أحسنّا استملاكه فلن يبقى لـ«إسرائيل» أي تبرير بالاختلاف، أي بالوجود. □





مقالة الحمقى

داود الصالح
العراق

■ في زمن تصارع فيه الأدب ضد المال، ترتفع صيحة بين الحين والحين حول فائدة الأدب بوجه عام والشعر بوجه خاص. ويبدو هذا شيئاً غريباً جداً. فلماذا ينبغي أن يكون كل شيء في العالم «ذا فائدة» بالضرورة.. ومع ذلك وعلى الرغم من أن للشعر جمال الزهور، فإن التساؤل عن فائدة الشعر يشبه تماماً تساؤلنا عن فائدة الدين؟! إن فوائد الشعر كثيرة. وينبغي أن يقف الشاعر جنباً إلى جنب مع رجل الدين وهو يعمل ليعيد إلى الجنس البشري إيمانه بالله وبقلب الانسان في هذا العصر الرهيب حيث يبدو أن الإيمان لم يعد ينتمي إلا إلى العقائد الكئيبة القاتلة.

لقد قاله الفيلسوف أيمرسون عن أفلاطون: «كان يتمتع بإيمان لا تشوبه غيوم بفضل اتساع بصيرته وقدرته على رؤية الأشياء من وجهة نظر وسطي وهذا يصدق على الشاعر العظيم». إننا عندما نرى صورة العالم الفسيح: صورة من الروعة تعكسها صورة أخرى من الروعة.. نماذج من السرخس والريش يعكس الصقيع صداها على زجاج النافذة، خيوط أشعة رقائق الجليد الست تنعكس صورتها بواسطة الخيوط الستة الأبدية للصخر البلوري. نسأل أنفسنا.. هل صاغ العمى هذه الأشكال؟ ومن إذن سيعلمنا الشك؟

إن الشاعر يحدث الناس جميعاً عن حياتهم الأخرى التي أهملوها ونسوها. الشاعر يعلم إخوانه من البشر أن يكون كل منهم رحيماً بالآخر ولقد كان شكسبير، مثلاً يرى أن أحقر الأشياء الحية جدير بنور الشمس!

إن للشعر فوائد كثيرة.. إنه تأليه الواقع. إن قصائد شاعر مثل ويردزوث مثلاً تعلمنا أن الكل موجود في كل شيء: في صخرة أو في قشة. وكان العقل والهواء والصفاء هي الملائكة التي تصحب الشاعر ويردزوث وهو يسير في عالم كل يوم يكسب روعة عبقري ينير ولكنه لا يغير شيئاً.

نجد فيه كلاماً عادياً وتجارب عادية ولكنها تفيض إشراقاً وخلوداً بفضل الإلهام!

قال في إحدى قصائده:

«إن الأرض وكل منظر عادي..
يبدو في عيني يغمره نور من السماء».

إن الشعر يسمو بالقلب والعين، ويكشف عن معنى كل الأشياء التي يسكن إليها القلب أو العين.. إنه يكشف أشعة الكون السرية ويعيد إلينا الفردوس التي طواها النسيان.

وليت كل إنسان يستطيع مشاركة الشاعر في نشوته، وإننا نقول بكل تواضع إن (تجربة الشاعر) *في الخلق تشبه تجربة القديس* في بعض الوجوه، ونعتقد أن أي شخص يحب الشعر يمكن أن تكون له روح قبيحة، قد تكون له أخطاء البشر ولكن الروح تظل محتفظة بإشراقها.

إن الحمقى يقولون إن القصائد التي تنظم لمجرد حب الجمال ليس لها فائدة. إنها كالفراشات. إنها SPIVS (وهو تعبير عامي يستعمله الانكليز عندما يصفون شخصاً لا فائدة منه أو كائناً لا يعمل).

ومع ذلك.. فإننا نذكر أن العالم الطبيعي (جون راي) الذي عاش في القرن السابع عشر سئل عن فائدة الفراشات فأجاب بقوله: «إنها تزين العالم وتبتهج عيون البشر عند رؤيتها، وتجمّل الريف مستخدمة كالحلي الذهبية الكثيرة لتزين الحقول».

ومضى يصف هذه الفراشات التي صنعتها يد الخالق فقال:

«من ذا الذي يستطيع أن يتأمل جمالها دون أن يعترف ويعبد آثار الفن الإلهي عليها؟».

إن القصائد التي نتحدث عنها على الأقل، تلك الفراشات التي صنعتها يد الإنسان تحمل هي الأخرى آثاراً من الفن الإنساني على أجنحتها وهنا يجب أن نفكر في سؤال قد يتبادر إلى ذهن الكثيرين وهو: لماذا لا يهتم عدد كبير من الناس للشعر الحديث؟! وهناك إجابتان على هذا السؤال: الأول: إن كثيراً من السخافات تكتب في هذه الأيام وتجد تشجيعاً طائشاً من أصحاب المجلات والقارىء السيء الحظ الذي يواجه هذه السخافات يشعر بملل قاتل وهو يقول لنفسه: إذا كان هذا هو الشعر فإنني لن أقرأ شيئاً منه ما حييت؟ وهكذا لا يلتقي بالشعر الحقيقي أبداً والذي يجعل الدنيا أكثر جمالاً في عيني هذا القارىء! والثاني: ان هناك كثيرين من الناس لهم طريقة موروثة من البصر والسمع ولديهم أيضاً صمم بالنسبة إلى الإيقاع الشعري والقافية.

إن القافية من عناصر الترجمة الرئيسة بين الحلم والحقيقة. والقافية يمكن أن توصف بأنها بالنسبة إلى عالم الصوت النور بالنسبة إلى العالم المرئي. إنها تضفي شكلاً ومعنى جديدين. وقد وصف (شوبنهاور) القافية بأنها لحن سلب رنينه. وقال (شيللي): ان كل شاعر عظيم لا بد أن يجد بطريقته الخاصة في معظم الشعر وهو يحذو حذو سابقيه».

وهناك اعتراضات كثيرة حول إحياء أوزان الشعر. ولكن حتى الآن إن أعظم الأوزان لتلك التي لم تنظمها بعد إنسان قد أسيء فهمها!

إن كل ما نرجوه هو أن يحاول القراء البحث عن الشعر بأنفسهم، وألا يضايقهم بعض النقاد

الذين يقولون للقارىء يجب ألا يطلب البهجة في الشعر بل يطلب الثقافة. والذين يقرأون في كل قصيدة شيئاً ليس فيها. ومع ذلك، ففي الإمكان اكتساب الكثير من المتعة النظيفة السليمة الخالية من أدنى ذرة من التبذل. من قراءة هؤلاء النقاد إذا لم نأخذ كلامهم على محمل الجد أو سمحنا لامتثالهم الذاتي أن يثيرنا أكثر مما نطيق!

لقد أعلن أحد النقاد الكبار مرة قبل سنوات عديدة أن قصيدة (جراي) والتي عنوانها «قصة رثاء في ساحة كنيسة» ليست سوى دفاع عن اللامركزية.

إن من أهداف الشعر إظهار أبعاد الإنسان التي تعتبر على حد قول (أدنجتون): «وسطا في التدرج بين الذرة والنجوم وان يجعل كل أيام حياتنا بل كل لحظة من حياتنا مقدسة لنا».

وفي رسالة مشكوك فيها نشرت أصلاً في إحدى صحف موسكو قبل أعوام ونسبت إلى الرسام (بيكاسو) أنه قال: «هناك رسامون يحولون الشمس إلى بقعة صفراء ولكن هناك آخرين يستطيعون بفضل فنهم وذكائهم تحويل بقعة صفراء إلى شمس».

ترى أي العملين أعظم وأهم؟.. ومع ذلك فإن كثيرين يغضبون عندما تتحول النقطة الصفراء إلى شمس، ويقولون لنا إن هذا خداع؟!.. إن الفنان لا يستخدم موضوعاً عظيماً فلماذا يحاول السمو بالأشياء العادية؟ لماذا يظهر حياتنا العادية وكأن لها هدفاً آخر وراء القبر؟!

إن الشعر هو نور الصباح العظيم الذي يتحول فيه الناس الذين تراهم سائرين في الشارع بالنسبة إلينا إلى خلاصة لكل الجمال أو كل الفرح. أو كل الأسى!□

حاذروا الانصياع

محمد جمال طحّان
سورية

■ ما الذي يعنيه أن أمنح الخير للآخرين، وأن أعطيهم أفضل إمكاناتي؟ إن هذا لا يعني سوى أنني أعطي ذاتي ـ في الآن نفسه ـ وبقدرٍ أكبر، ما أرى أنني أستحقه من التقدير. إنني أؤكد قيمتي بما أقوم به من خير. إن الإنسان، أبداً، لا يمكن أن يتجاهل ذاته في أيّ عمليّة من عمليّات الفعل، لأنه (هو) الذي يفعل الخير... أو الشر.

وهو ـ لا سواه ـ الذي يريد ما يريده، مهما تكن الظروف المحيطة به قاسية. ومهما يحاول، أو نحاول أن نضفي دواعي مشيئته على الآخرين، أو نعزو أسباب اختياره إلى المحيط الذي يمثّل سلطة طاغية لا راد لأوامرها ـ مهما غلت في عنتها وتعسّفها، فلن نستطيع تبرير عثراته.

إن تلك المحاولة في جعل الآخرين يتحمّلون أوزار أخطائنا، محاولة فاشلة، وكأننا ـ بذلك ـ ننفي حريّتنا التي هي بمنزلة المحور الحقيقي لحياتنا الداخليّة التي تشكّل إحدى نقاط الارتكاز الأساسيّة في الفعل المتبادل بين الداخل والخارج في التعامل مع الكون. إنّ الإنسان إذا ارتضى لنفسه أن يعيش أداةً في يد الغير. بحجّة أنّه فرد ضعيف أمام قوى الطبيعة، وفي مواجهة ضغوط الجموع، فهو ـ حينذاك ـ يخدع نفسه بوهم القوى الخارجية، ويستسلم لسهولة الانقياد.

صحيح أنّه بذلك يقوم بفعل، ولكنّه فعل سلبيّ، فعل منفعل لا فعل فاعل، فعل لا يختلف في جوهره عن ردة الفعل المنعكسة عند الحيوان، وإن اختلف بالدرجة. ولكنّ إنسانية الإنسان تقتضي منه أن يعدّ نفسه القوّة الحقيقية الوحيدة التي تفصل في مصيرها بنفسها، وتفعل ما تريده حقاً، وما تراه صواباً، وتكفّ عمّا لا يناسب إرادتها، باعتبارها إرادة حرّة.

فعلى الإنسان أن يدرك حقيقة هامّة، وهي أنّه هو سيّد الموقف في ما يخصّ حياته، وتبعاً لإمكاناته: العقلية والنفسية والجسدية، فهو ـ وحده ـ الذي يختار ذاته أو يختار تشييئها بالسماح للآخرين بأن يعدّوها موضوعاً توسلياً لما يرغبونه هم. لأنّ الإنسان، في المرحلة النهائية ومهما تكن الضغوط قاسية، ونحن لا ننكر العوامل الخارجية المتنوعة التي تتدخل في حياته، يستطيع أن يرفض أو أن يقبل. أن يفعل أو أن ينفعل... يقود نفسه أو يقوده الآخرون. إنّه يستطيع أن يكون الحكم الفصل في تقرير مصيره، ولو في تفكيره، الذي يحدّد بواسطته موقفه تجاه الآخرين والأشياء من حوله، على الأقل. ولكن لماذا يفشل الإنسان في أن يكون حراً؟

لأنّه لا يريد أن يكون مسؤولاً، فهو يعتقد أنه إذا ما نفى عن نفسه الحرية، ورمى بثيابه القذرة في حمّامات الآخرين، فإنّه يتملّص من مسؤولية تحمل أعباء واجباته، حتى تجاه نفسه.

إنّه يتهرّب من (موضعة) نفسه كشيءٍ خارجي عنه، ليحاكمها بشيء من التجرّد عن الذاتية المغرقة في الاندماج مع الآخرين، وليستكنه أغوار ذاته ويتصرّف على أساس هذه المعرفة للذات ـ الموضوع، قدر إمكاناته. فالإنسان ـ الإنسان هو ذلك الذي يواجه نفسه أوّلاً، بكل صدق، بمكامن الأسوار التي يعرضها والتي سيتعرف بها فيها، بكلّ عُقَدِها وطاقاتها وثغراتها، ثم يبادر بعد ذلك إلى الوقوف في وجه كلّ تيارٍ متنافٍ مع صدقه الأخلاقي، حتى وإن جُرّد من كل نياشينه التي حصل عليها بالنّفاق..
حتى ولو حُرِمَ من كلّ الحقوق الشخصيّة التي تمنحها السلطة عادةً ـ أيّ سلطة ـ لمن تعدّهم مواطنين شرفاء. بل لو تبيّن له أنّه بمواجهته الصادقة تلك قد يفقد حياته.

وليس عليه ـ عندئذٍ ـ أن يتصوّر أن الآخرين هم الذين قضوا على حياته، بل عليه أن يعي أنّه هو الذي اختار الموت. إنّه حتى بموته على هذه الصورة ـ وإن كان قد قضى على كل اختيار كان من الممكن أن يختاره فيما لو بقي حيّاً ـ أقول حتى لو كان ذلك كذلك، فإنّه يكون ـ باختياره هذا ـ قد اختار اختياراً حقيقياً، هو بمنزلة اختيار الحريّة المختصر لكل الاختيارات التي كانت ستتاح له فيما لو بقي حيّاً.

فاختاروا حياتكم أو موتكم، وتجنّبوا الانصياع.□



سقوط الشعر العربي

سالم الهنداوي
كاتب وقاص من ليبيا

■ بين أول قصيدة أطلقها المربديّون في بغداد، وآخر قصيدة لسعاد الصباح، زمن هو أشبه بكابوس الأمراء من الفقراء والشعراء العرب. زمن يتمته حرب الخليج التي وقفت حائلاً ومانعاً بين الشعراء الذين أعطوا لبغداد مربدها على مدى عشر سنوات متواصلة، وبين الشعراء الذين باعوا بابل بدولار، وفتّشوا عن أحذية سعاد القديمة وسقطوا تحت حذائها الجديد بغلاف منشوراتها الأنيقة في القاهرة والكويت العاصمة.

هؤلاء المثقّفون المشرّدون بين مجد الشعر ومجد الدولار، هُمُ القتلى والقتلة تحت سماء هذا الوطن الملبّد بالخيانة والسقوط، وهُم مصدر القلق الكبير، ومصدر هزيمة الثقافة.

مثقّفون آخرون أكلت أوزانهم «البريسترويكا» وانهاروا أمام شدقي «بوريس يلتسين» وهو يلتهم شطائر «الماكدونالد» الطازجة وخطاب المديح الأميركي. هؤلاء الأحياء بين أسمال الفقراء، يبحثون تحت أعلام أوطانهم عن مقابر لهم بين النظريات الإشتراكية التي أبادتها القوة الرأسمالية الزرقاء.

إن النظرية الرأسمالية لم تكن إطلاقاً نظرية شعبية. ولكنها بمنهجها تشكّل نظرية «رأس القوة».. فهي تعمل على «الترغيم» دون الاستفتاء عليه، وتتعدّد مصادر نفوذها بمدى سيطرتها على المال ورجال الأعمال والسّاسة المأجورين وتجارة السلاح و.... الفيتو.

.. إن أوّل صالة للقمار في أول دولة رأسمالية، قد أطاحت بأول نظام اشتراكي في العالم، يحتسي «الفودكا» في العراء، ويجرّ رجله الخشبية باتجاه المنطقة العربية. نظام فقدت إحدى رجليه معامل أوروبا الشرقية التي رفعت على مباني وزارات خارجيتها العلم الأميركي فوق مزقة علم «الاتحاد السوفياتي».

أنظمة ولّت، ونظام عالمي جديد قد حلّ بالبسكويت الأميركي والكاكاو الإسرائيلي والحليب الفلسطيني. وسوف يدرك النظام العربي أنه كان يغطس أنفه في الماء المكروه. بحثاً عن نجمة الصباح التي افتقدها في قصائد سعاد الصباح، ورآها في إسرائيل أم النجمات الجريئات التي حازت جائزة السلام بعد دفنها الفلسطينيين أحياء.

لقد انتظر العرب المؤرّخ العجوز طويلاً، ولم يدركوا أنه منذ عام ١٩٤٨ قد قفل ما كتب وغادرهم آسفاً إلى روما حاملاً معه قلمه ومحبرته وقنّينة نبيذه الأحمر. وقد غادر روما بعد حرب الخليج ليستوطن في أميركا العظمى بلد المصادر الموثوقة والشاهدة على مذبحة الديموقراطية في البلاد العربية.

من سيؤرّخ لنا إذن بعد رحيل التاريخ عنّا؟ لكننا حتماً سنقرأ يوماً وبعد هذه الانتصارات «المفجعة»، أن «العرب» هُم أشبه بالقمل الأفريقي الشرس والسمج المنتشر بين أفراد قبيلة «المندلاي» التي تقطن «أرض السُّد» أسوأ مكان في العالم. ذلك لأن «العرب»، وأنا منهم، يخافون مخابراتهم التي صنعوها بنقودهم، ويخافون قنابلهم التي اشتروها بنقودهم، ويخافون عملاءهم الذين اشتروهم بعرق السوس، ويصدّقون إذاعاتهم وصحفهم التي حرّروا أخبارها وتوّجتهم عام ٦٧.. ويخافون المشنقة القادمة التي يصنعونها الآن في واشنطن.. نخاف ونخشى كل ذلك لأننا لم نخف على تاريخنا منّا، ولم نصنع من الكتاب حضارة..

ولأننا أشبه بقمل قبيلة المندلاي، فإننا عراة من كل شيء، و«ملط»، نرى بعضنا هكذا أثناء النوم والزحام، وأثناء إدارتنا الندوات والحوارات الفكرية والثقافية التي نجريها في الملعب العربي بين حين وحين متكئين على كتاب التاريخ المسوّس ومآثر محمد عبده والجابري وزكي نجيب محمود، ونتفلسف على الحضارات الغائبة والحضارات الحيّة، متواضعين ومتغطرسين على الغرب، ولم ندرك ونحن عراة من كل شيء أنهم يلعبون بنا «الشطرنج» في أكبر صالات القمار السياسي.

وها هو الحصان الفلسطيني يدخل الإسطبل على يد أمهر المروّضين الشبّان، معلناً موت القصيدة الفلسطينية.

أنا عاشق للضّد. عاشق لسعاد الصباح لأنها اشترت مني صديقي الذي يصغرني بأعوام. وعاشق لأميركا لأنها تبارزني بوقاحة، وأنا لا أملك ضدّها سوى تبغي المحلّي ولسان طويل وإذاعة وبعض المصلّين. أعشق أميركا لأنها تمتلك حرماني «المارلبورو» وتمتلك قطع لساني وقطع خطوط إذاعتي، وضرب المصلّين ببعضهم.

ألسنا.. قمل.. المندلاي!

تعيش الرأسمالية لأنها طهّرت أميركا من الفكرة العابثة في رأس الزنجي، وأطفأت نيران الهنود الحمر إلى الأبد، وألجمت ياسر عرفات بكوفيته المشهورة كي يستريح الطفل الفلسطيني من عناء البحث عن حجارة حوّلها الإسرائيليون إلى تفّاح.. يافا التي سقطت كامرأة بتول، وحيفا التي غادرها درويش بالعرائش والقصائد.. ويراها أريحا التي سقطت وأسقطت معها رجل المقاومة..



بعد هزيمة الثقافة العربية وسقوط الشعر العربي بين بابل وحذاء سعاد.. فإن المستقبل للثقافة الزرقاء وللفتوحات الحضارية الأمريكية باتجاه أرض السُّد الواقعة أخيراً بين أوغندا والسودان، موطن القمل والقردة المتّسخة، موطن قبائلللمندلاي.

ألسنا.. أسوأ.. من.. قمل... المندلاي!

بين حيطان بابل التي رمّمها العراقيون قُبيل المربد العاشر، وأطاح بها اليانكيون بالضربة الأولى بُعيد المربد العاشر، أقف أمام جلالة المشهد مفزوعاً على الحلم الذي روته لنا سعاد ذات ليلة بعد عودتنا من بابل. وأندهش لموت السيّاب المؤقت، وللملامس عائشة الناعمة في قصائد البيّاتي.. وللوجه العميق البعيد الذي رآه الصايغ على مسرح الرشيد.. وألوذ بوجهي حيرة من المبدعين الشرفاء الذين ودّعوا إبداعهم غير آسفين، وركضوا وراء منشورات سعاد الصبّاح.

فبين مستنقع الغيطاني النتن ونهر الليطاني، حروف أخرى للأصفهاني الجريح وكتب التاريخ العربي بين عبده والجابري والفكهاني.. وعجبي للعربي داخل أسوار الفجاعة ودود الزنازين والقمل العظيم. عجبي للعربي باستثناء الشاعر «فرج العربي» أبي قيس الحالم بليل ليلى النّادر تحت النّخلة العربية أرملة الريح. □

عقلية القبائل

عثمان محمد صالح
السودان

■ يستقبل المثقف العربي عقد التسعينات من هذا القرن وهو مثقل بالتأثير الصادم لثلاث حقائق مرعبة ومتكاملة فيما بينها هي: ضحالة وتعفن الواقع العربي الرازح تحت هيمنة وتسلط الأنظمة السياسية المُستبدة، المد الأصولي الإسلامي الذي يتغلغل في كل مسامات الحياة الاجتماعية ويستولي في كل صباح على موقع جديد في الشارع السياسي، السقوط الداوي لبرج الأحلام الثورية الطوباوية الذي ابتدره انهيار الشيوعية والمحاكمة التاريخية التي تتعرض لها الماركسية وكافة نظريات التغيير الاجتماعي.

وكنتاج لذلك يجد المثقف العربي نفسه معزولاً ومُهمشاً من قبل أجهزة الدولة الاستبدادية ومُطَارَداً ومُغتالاً من قبل أجهزة أمنها فتتضاءل أمامه مساحة العيش والنشاط الإبداعي والنقدي إلى نقطة الصفر. ومما يزيد الطين بلّة: إكتساح القوى الأصولية للفضاءين السياسي والثقافي. وباختصار يجد المثقف العربي ـ المنفي داخل وخارج بلاده ـ نفسه مطالباً في هكذا ظروف، بتفسير كل ما يحدث وأكثر من ذلك ـ وهذا هو الامتحان الأشد عسراً ـ بإثبات شرعية وجوده وهويّته وتحديد موقعه من «الإعراب» في «نص» هذا الواقع، بعد أن تهاوت الأحلام الكبرى، قومية كانت أم اشتراكية.

إن الصيغة الفضفاضة التي يرتديها مفهوم المثقف العربي لن تمكننا من تحديد إشكالاته ولذلك لا بدّ من محاولة «مُعاينة» وسط المثقفين من الداخل. إن الصورة العامة التي تمنحنا إياها هكذا معاينة لن تخرج ـ فيما عدا تنوع التفاصيل ومقدار التناسب بين أجزاء ومكونات الصورة (في كل قطر على حدة) ـ عن المخطط:

(١) قِسم من المثقفين استطاعت أجهزة الدولة الأيديولوجية تدجينه وشراء صمته ورضاه وتسخيره كبوق للدعاية والتضليل وتوجيهه «كسلاح فكري» ضد زملائه الذين يرفضون بيع وتلويث ضمائرهم ويختارون موقع المعارضة والنقد.

(٢) ـ قِسم تمّ ابتلاعه سياسياً من قبل أحزاب المعارضة يمينية كانت أم يسارية والتي أجهضت حسه واستخدمته في معاركها ضد المثقفين المنتمين إلى أي تيار فكري ـ سياسي مغاير.

(٣) قسم يحاول الحفاظ على حياده فتصطاده أسهم القسمين الأولين.

من المهم الإشارة في هذا السياق ـ إلى حقيقة أن الحدود بين الأقسام الثلاثة ليست نهائية أو مغلقة، إذ تُلاحَظُ باستمرار حركة العبور والهجرة والهجرة العكسية التي تتم عبرها.

إن المساحة التي يحتويها مفهوم المثقف موضوع المقال، تضم القسمين (٢) و(٣) وتستبعد من خطوطها القسم (١) لأنه يعمل على إعادة إنتاج واقع الأزمة لا على نقده، والمساهمة في تغييره.

في إعتقادي أن المهام التي ينبغي على المثقفين الاضطلاع بها في المرحلة الراهنة، يمكن تلخيصها بالآتي (الترتيب هنا ليس ذا أهمية):

(١) القيام بمراجعة نقدية شاملة وفاحصة لكل التراث الفكري السائد ماضوياً كان أم معاصراً.

(٢) مراجعة طبيعة العلاقات السائدة بين التيارات الفكرية التي ينتمي إليها المثقفون، وتبني مبدأ احترام التعددية، والتخلي نهائياً عن عقلية حرب القبائل الفكرية التي تسم الحياة الثقافية العربية على امتداد هذا القرن.

(٣) بناء جبهة واسعة للدفاع عن الثقافة والمثقفين.

(٤) مراجعة إشكالية العلاقة بين السياسي والثقافي.

(٥) إعادة التفكير في طبيعة بنيات المجتمعات العربية بالاستفادة من مناهج العلوم والنظريات الحديثة بدون «تأليه» للنماذج التي تتماشى مع بنيات مجتمعات أخرى.

(٦) البحث عن مشروع للحداثة يستجيب لخصوصيات المجتمعات العربية ويكون مفتوحاً لاستيعاب كل قيم ومنجزات المجتمعات الإنسانية الأخرى.

(٧) تحديد أولويات مشروع النهضة والمتمثلة في تغيير الواقع الراهن بنقل المجتمعات العربية من ركود «التقليدية» إلى رحاب مؤسسات المجتمع المدني، بدلاً من استهلاك الوقت وصرف الجهد الفكري في أحلام اليقظة النهارية عن آفاق المجتمع الإشتراكي و.. و.. إلخ. □

الديانة المنبوذة

المانوية حلقة مفقودة من التاريخ العربي

سليم مطر كامل



■ قبل البدء في موضوع المانوية نشير إلى أن فضل اكتشاف هذا الموضوع يعود أولاً إلى الكاتب اللبناني باللغة الفرنسية «أمين معلوف»، من خلال رائعته الروائية (جنائن النور ـ Les jardins de lumière) التي سرد عبرها حياة النبي «ماني البابلي»، التي صدرت مترجمة عن دار الفارابي بعنوان «حدائق النور» وقام بالترجمة د. عفيف دمشقية.

تعتبر (المانوية) واحدة من أبرز الأمثلة على التغريب والتشويه اللذين تمت بهما كتابة تاريخ المنطقة العربية، خصوصاً بالنسبة إلى الحقبة «الآرامية السريانية» التي وحدت ثقافياً ولغوياً العراق والشام (بلاد الهلال الخصيب) خلال الألف عام التي سبقت الفتح العربي الإسلامي. ومن المثير للعجب إتفاق جميع المؤرخين العرب والأجانب على اعتبار «المانوية» ديناً آرياً فارسياً، رغم جميع الشواهد التي تدحض تماماً مثل هذا الرأي، وتبين بصورة قاطعة أن هذا الدين عراقي الموطن، مؤسسه رجل بابلي، واللغة التي نطق وكتب بها هي السريانية، لغة أهل العراق والشام خلال عدة قرون قبل الفتح العربي، والتراث الديني الذي نهل منه هو التراث السامي: البابلي العرفاني المسيحي.

يبدو أن السبب الأول لهذا التشويه التاريخي مرتبط بالفكرة الخاطئة التي تعتبر أجنبياً، كل تراث الحقبة التي سبقت الفتح العربي الإسلامي. فهو تراث فارسي فيما يخص العراق، وإغريقي روماني فيما يخص الشام ومصر وشمال أفريقيا. لأنه خلال هذه الحقبة كانت المنطقة خاضعة للسيطرة الفارسية



بالنسبة إلى العراق، والاغريقية الرومانية بالنسبة إلى باقي المنطقة. إن التشويه الذي تعرض له تاريخ (المانوية) مثال ساطع على التجاهل والتشويه الشاملين اللذين تعرضت لها جميع تفاصيل التراث السابق للفتح العربي: التراث العرفاني (الغنوطي) واليهودي والمسيحي والصابئي والمانوي والهرمزي، كذلك جميع الإبداعات الثقافية واللغوية والحضارية في مجالات الفنون والعلوم والفلسفة واللغات والآداب السريانية والقبطية. إذ تم احتساب تراث هذه الحقبة على تراث الدول التي كانت مسيطرة على المنطقة.

بعد سقوط بابل في (٥٣٩) قبل الميلاد على يد الفرس الأخمينيين بسط الإيرانيون نفوذهم على بلاد الرافدين حتى القرن السابع، أي ما يقرب من ١١ قرناً. تخلل هذه الحقبة ثورات وتمردات فاشلة قام بها العراقيون، بالإضافة إلى حروب طاحنة بين الإيرانيين من جهة والإغريق أو الرومان من جهة ثانية للسيطرة على العراق. وقد تمكن الإغريق والرومان من انتزاع العراق من الفرس عدة مرات وفرض سيطرتهم عليه مدة عقود وقرون متقطعة، لينتزعه الفرس منهم من جديد. وهذه الحقبة تشبه إلى حد بعيد الحقبة التي أعقبت سقوط الدولة العباسية ونشوب الصراع بين الأتراك والفرس للسيطرة على العراق.

ظروف نشوء المانوية

خلال هذه القرون الطويلة تمكن أهل الرافدين من الحفاظ على هويتهم العرقية والثقافية والدينية المتميزة عن إيران. وظل الإنتماء السامي هو السائد وظلت اللغة الآرامية أولاً ثم فرعها السرياني منتشرين بين العراقيين. بل ان العراقيين فرضوا لغتهم السريانية لتكون لغة الثقافة الأولى في الأمبراطورية الإيرانية نفسها بحيث فضلت اللغة الفارسية (البهلوية) استعمال الأبجدية السريانية، والتخلي عن نظام الكتابة المسمارية الذي سبق أن اقتبسوه أيضاً من أهل الرافدين. ثم إن العراقيين ظلوا بعيدين عن الإيمان بالدين الزرادشتي الذي كان الدين القومي والرسمي للإيرانيين. حافظ العراقيون على ديانتهم السامية ـ البابلية الموروثة والقائمة على عبادة الآلهة الممثلة للكواكب وقوى الطبيعة والمنقسمة عموماً إلى ثنائية قوى الخير والنور وقوى الشر والظلام. علماً أن هذه الثنائية البابلية هي التي أثرت في الإيرانيين وديانتهم الزرادشتية، وليس العكس كما يتوهم عادة المؤرخون. كان هناك أيضاً تواجد مهم لطوائف يهودية نشطة في أنحاء الرافدين، منذ جلبهم من فلسطين على يد الكلدانيين. ومع انبثاق المسيحية في بلاد الشام في القرن الأول الميلادي، بدأت بالتدريج تتسرب إلى العراق من القسم الشمالي (الرها ونصيبين) ثم نينوى وكرخاسلوخ (الاسم السرياني لكركوك الحالية) حتى ولاية بابل ومنها إلى ولاية ميسان في الجنوب (وكانت تشمل كذلك البصرة والأهواز). وكانت هذه المسيحية مصحوبة بتيارات عرفانية غنوصية وهرمزية صوفية، قادمة من الشام ومصر، مع بعض التأثيرات الإغريقية. وبدأت تتشكل طوائف مسيحية عدة في شمال ووسط بلاد الرافدين، بالإضافة إلى الصابئة (المغتسلة) في الجنوب الذين مزجوا المسيحية بالعرفانية مع أصول الدين البابلي.

ديانة عراقية؟

في مثل تلك الظروف السائدة في العراق في القرن الثالث الميلادي نشأ الدين المانوي، حيث اشتق من اسم رجل بابلي أعلن النبوة يدعى (ماني). جميع المصادر التاريخية فارسية وعربية وغربية تتفق على القصة التالية لسيرة هذا النبي: «ولد ماني عام ٢١٦ ميلادي في إحدى قرى ولاية بابل وكان دينه بابلي (وثني)، وفي سن الرابعة رحل به أبوه إلى إحدى قرى ولاية ميسان في جنوب العراق. هناك نشأ (ماني) على الدين الصابئي. ومن سن الشباب أخذ (ماني) يتنقل في أنحاء الرافدين واستقر في بابل. أعلن (ماني) نبوته وتكوينه للدين (المانوي) الذي انتشر خلال أقل من قرن من الصين حتى أسبانيا وبلاد الغال..» (المزيد من التفاصيل راجع الموسوعة الكونية الفرنسية ـ جزء ١١ ـ ص ٦٤٦).

اعتبر ماني ايرانياً مثلما اعتبر المسيح رومانياً!

لكن مشكلة تحديد هوية هذا الدين وصانعه (ماني)، تبدأ عند الحديث عن الشعب والحضارة اللذين ينتمي إليهما. بكل بساطة تم اعتباره إيرانياً فارسياً لأنه ظهر في بلاد الرافدين بينما كانت تابعة للأمبراطورية الإيرانية. مثلما تم اعتبار المسيح وتراث المسيحية جزءاً من تاريخ روما، لأن المسيحية نشأت في الشام في ظل السيطرة الرومانية!

جميع تفاصيل تاريخ المانوية تثبت بلا جدال عراقية هذا الدين وعلاقته المباشرة بما سبق وبما لحق من تاريخ العراق الفكري والديني حتى نهاية العصر العباسي. ويمكن تقديم المبررات التالية للبرهان على هذه الحقيقة:

١ ـ ثمة تبرير عرقي فارسي طالما تمسك به المؤرخون الإيرانيون والعرب والأجانب قائم على الشك بأن النبي (ماني) ربما يعود بأصوله من ناحية أمه أو أبيه إلى الفرس وبالذات إلى العائلة الملكية الأخمينية. لكن جميع الشواهد التاريخية تثبت أن هذا النبي ينتمي عرقياً بصورة أكيدة إلى سكان العراق. قد يمكن الافتراض أن أمه فارسية، علماً بأنها مجهولة الهوية بالنسبة إلى المؤرخين ولا يُعرف عنها حتى اسمها. أما أبوه فلا يمكن أن

المانوية اساس التصوف

يكون فارسياً، وذلك لعدة أسباب: أن اسمه (فاتك)، وهذا الاسم لا يمكن أن يكون فارسياً لأنه اسم سامي عراقي، (من فعل فَتَكَ) ومستخدم حتى الآن في العراق. ثم إن اسم (ماني) هو أيضاً ليس اسماً فارسياً، إنما هو اسم سامي كذلك، لفظه العربي (أماني) وهو من (التمني) (راجع معجم الأسماء العربية ـ موسوعة السلطان قابوس). واللقب الذي كان يعرف به هذا النبي هو (ماني حيا) أي (ماني الحي)، ومنه أتى المصطلح اللاتيني لهذا الدين (Manichéisme) أي (ماني ـ حيا ـ سيم).

٢ ـ إن الزرادشتية كانت الدين القومي لجميع الإيرانيين، بينما عائلة(ماني) مثل باقي العراقيين كانت على الديانة البابلية أولاً عندما كانت تقطن بابل، ثم بعد الاستقرار في ميسان اعتنقت هذه العائلة الديانة الصابئية، وهي طائفة منتشرة حتى الآن في جنوب العراق (بما فيه الأهواز). ثم إن جميع الباحثين يعترفون بأن علاقة المانوية بالزرادشتية ضئيلة جداً، ولم تدخل بعض التسميات الإيرانية إلى المانوية إلا بعد انتشارها في إيران وترجمة كتب (ماني) السريانية باللغة البهلوية. علماً أن المانوية قد اقتبست الكثير من المسميات من جميع الشعوب التي وصلتها، فمثلاً في آسيا والصين أطلق (ماني) على نفسه لقب (بوذا الحي). وغدا واضحاً أن المانوية كانت متأثرة أساساً بالدين المسيحي، وبالذات بالأفكار الثنوية للقديس السرياني (بن ديصان) الذي دعا إلى نوع من المسيحية الثنوية، بالإضافة إلى المعتقدات البابلية والسامية السائدة. لقد استخدم (ماني) أساساً أسماء ملائكة اقتبسها من البيئة السريانية، مثل جبرائيل ورفائيل وميخائيل وإسرائيل، بالإضافة إلى يعقوب نبي العهد القديم. واعتبر (ماني) نفسه خاتم الأنبياء والروح القدس التي تحدث عنها المسيح.

إن (الثنوية) التي اعتقدت بها المانوية لم تكن إيرانية، كما تصور خطأً الكثير من المؤرخين المسلمين، بل هي أساس المعتقدات البابلية والسامية. يكفي معاينة أديان السومريين والساميين لإدراك أن هناك دائماً آلهة للخير والنور بأسماء متنوعة مثل (تموز وبعل وشمش وإيل ومردوخ وآشور) تقابل آلهة الشر مثل (نرجال وأريشكيجال وإيرا وموت). وثنائية الخير والشر هذه وجدت تعبيرها في الأديان السامية السماوية من خلال مفهوم الله رمز الخلق والخير والنور، والشيطان رمز الشر والخطيئة والظلام. (راجع السواح ـ مغامرة العقل ـ ص ١٩٧).

٣ ـ المؤرخون قاطبة يتفقون على أن (ماني) ولد وعاش في بابل وميسان، وكانت لغته الأم ولغة كتبه وإنجيله المعروف هي اللغة السريانية، وقد تُرجمت جميع كتبه فيما بعد باللغات الفارسية والتركية (الايغورية) واليونانية واللاتينية والقبطية. وبدأ بنشر دينه أساساً بين سكان الرافدين. يمكن الاستشهاد بماني نفسه وهو يحدد بدقة وبعبارة صريحة غير قابلة لسوء الفهم، إنتمائه إلى أرض بابل وتمايز دينه عن باقي الأديان: «إن الحكمة والمناقب لم يزل يأتي بها رسل الله بين زمن وآخر، فكان مجيئها في زمن على يد الرسول (بوذا) إلى بلاد الهند، وفي زمن على يد (زرادشت) إلى أرض فارس، وفي زمن على يد (عيسى) إلى أرض المغرب (الشام). ثم نزل هذا الوحي وجاءت النبوة في هذا الزمن الأخير على يديَّ أنا (ماني) رسول إله الحق إلى أرض بابل...» (راجع ـ إيران في عهد الساسانيين ـ ص ١٧٢). ثم إن الأكثر من كل هذا، إصرار (ماني) على جعل بابل مقر الكنيسة الأم ومركز المرجعية الدينية والحوزة العلمية لجميع الطوائف المانوية في العالم، وبقي هذا التقديس الخاص لبابل لدى المانويين حتى نهايتهم بعد ألف عام.

احتقار الحياة

يمكن اعتبار المانوية أساس التصوف، فهي دين متطرف في الزهد والتنسك وتقديس الموت واحتقار ماديات الحياة. قد تكون المانوية التي نشأت في العراق تعبيراً عن ردة فعل سلبية ومتشائمة إزاء الظروف القاسية التي عاشها العراقيون بسبب السيطرة الفارسية وفشل ثوراتهم ودمار الرافدين بعد تحول البلاد إلى ساحة للحروب الدائمة بين الأمبراطوريتين الفارسية والرومانية. ثم الشعور بالخيبة والحسرة على ضياع أمجاد بابل القديمة وفقدان الأمل بأية قدرة على الخلاص إلا بالزهد وتجنب ملذات الحياة.

الفكرة الأساسية للمانوية يمكن إيرادها باختصار كالتالي: إن الله هو الخير والنور، والشيطان هو الخطيئة والظلام. جميع الأشياء المادية من أرض ونبات وحيوان وأجساد هي جزء من قوى الخطيئة والظلام، وجميع الأشياء الروحية من حلم وعقل وخيال هي جزء من قوى الخير والنور. إذن على الإنسان التواق إلى الخير والخلود في حدائق النور (الجنة) أن يحتقر الجسد وجميع ماديات الوجود، بالامتناع عن: الجنس والخمر واللحم، وتجنب جميع الخطايا. وقد يصل الأمر إلى حد احتقار الحياة ونبذ الجسد وتفضيل الموت، من أجل تخليص الروح والنور من سجن الجسد والظلام. واعتبر (ماني) أن روح الإنسان المنيرة تتعذب على الجسد، صليب الظلام، مثلما تعذب (عيشو زاهي) (عيسى الزاهي) على صليبه.

إن الخطيئة ترتكب بثلاث وسائل: القلب (النية) والفم

(الكلمة) واليد (الفعل). لهذا فإن وصايا (ماني) كانت: «لا ترتكب الخطيئة، لا تنجب، لا تملك، لا تزرع ولا تحصد، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمراً». طبعاً مثل هذه الوصايا لا يستوجب تطبيقيها من قبل جميع أتباع المانوية، إنما فقط من قبل النخبة الدينية المنقسمة إلى أربع مراتب: ١٢ حواريون، و٧٢ شماسون، ٣٦٠ عقلاء، ثم الصديقون غير محدودي العدد. أما باقي المجتمع فيطلق عليهم (السماعون) الذين يلتزمون فقط بالصلاة أربع مرات يومياً، والسجود ١٢ مرة في كل صلاة، والصوم شهر كل عام في نيسان، ودفع العشر والزكاة وتقديم الغذاء للصديقين.

تعتمد المانوية على كتب (ماني) المليئة بالشروحات والحكايات والأساطير المعقدة والمفصلة جداً. الأسطورة المانوية عن تكوين الخليقة تشبه إلى حد بعيد الأسطورة السومرية ـ البابلية المعروفة «حينوما عاليش» (حينما عالياً، أو حينما في الأعالي)، لكن أسماء الآلهة السامية القديمة تستبدل بها أسماء سريانية ومسيحية محدثة. مذهب التثليث في المسيحية (الأب والابن والروح القدس) يستبدل (ماني) به «العظيم الأول» و«آدم القديم» و«أم الحياة»، علماً أن هذا التثليث موجود في جميع الأديان البابلية والسامية، ولكن بأسماء مختلفة (مثلاً في قصة الخليقة البابلية هناك أبسو ـ الأب، وممو ـ الابن، وتعامة ـ الأم) (راجع السواح ـ مغامرة العقل). والطريف أن فكرة (تناسخ الأرواح) التي اقتبسها (ماني) من البوذية، حورها تماماً بما يتلاءم مع عقيدته الخاصة. ليس أي إنسان يموت تنتقل روحه تلقائياً إلى إنسان آخر، إنما يعتمد ذلك على كونه خاطئاً أم لا. لأن تكرار الحياة يعتبر نوعاً من العقاب. فالإنسان النقي المؤمن تذهب روحه مباشرة إلى حدائق النور جنان الله، أما الإنسان الخاطىء فيعاقبه الله بانتقال روحه إلى إنسان آخر ليعيش حياة أخرى وأخرى حتى يصبح نقياً ومؤمناً، فيتوقف التناسخ وتذهب روحه إلى جنة الخلود.

ولد (ماني) في ١٤ نيسان (أبريل) عام ٢١٦ ميلادية، في قرية قرب (المدائن) التي كانت مركز ولاية بابل والعاصمة الثانية للأمبراطورية الإيرانية. ولهذا يطلق على هذا النبي لقب (ماني البابلي)، ويقول عنه المؤرخون العرب والمسلمون: «نبي الله الذي أتى من بابل» (راجع فهرست ابن النديم).

عندما كان (ماني) في سن الرابعة، رحل به والده (فاتك) إلى قرية في ولاية ميسان جنوب العراق. ويبدو أن قرار الرحيل قد اتخذه الأب بعد أن تلقى ثلاث مرات نداءات إلهية بينما كان يتعبد في إحدى المعابد البابلية، تدعوه إلى الرحيل إلى ميسان وكذلك تجنب الخمرة واللحم والجنس. في ميسان اعتنق (فاتك) دين الصابئة الذين يتكلمون لهجة آرامية قريبة إلى السريانية. وكان هذا الدين سائداً في جنوب العراق قبل هيمنة المسيحية، ويسميه العرب كذلك (دين المغتسلة) بسبب تقديسهم لعملية التطهر بالماء. وهو دين مزج بين روحانيات الهرمزية (المصرية) والمسيحية (الشامية) مع رموز عبادة الكواكب البابلية، ويرتبط باسم النبي يحيى أو (يوحنا المعمدان) (لمزيد من المعلومات راجع ـ الثقافة الجديدة ـ ٢٤٨ ـ ص ٢٥).



بقي (ماني) صابئياً حتى سن الواحدة والعشرين، بعدها بدأ تأثره المباشر بالمسيحية وخصوصاً بالتجربة الحياتية للسيد المسيح وعذابات صلبه. وتذكر التقاليد المانوية أنه في سن الرابعة والعشرين، في ٢٣ نيسان ٢٤٠ م. تلقى (ماني) رسالة النبوة من الله بواسطة الملاك (توأم ـ توما)، على أنه هو (الروح القدس) الذي بشر به النبي عيسى. حينها بدأ (ماني) يعلن أنه (نبي النور) و(المنير العظيم المبعوث من الله). نتيجة هذا تم طرده من الطائفة الصابئية.

رحل (ماني) مع أبيه وإثنين من أصحابه إلى بابل. منها قام بأول رحلة عبر بلاد فارس ثم إلى الهند وبعدها إلى بالوشستان، حيث عاين ودرس الأديان السائدة من زرادشتية وبوذية وهندوسية. بعد عامين (٢٤٢ م) عاد (ماني) إلى ميسان بحراً عبر الخليج. وتذكر المصادر التاريخية أن ثمة قبائل عربية قادمة من عمان كانت متنفذة حينذاك في ميسان تحت سيطرة الحكم الفارسي (راجع إيران في عهد الساسانيين ـ ص ٧٥). هناك شاءت الظروف، أن يخوض (ماني) تجربة مشهودة مكنته من فرض تأثيره في حاكم ولاية ميسان الفارسي (مهرشام) وكسبه إلى جانب المانوية. وكان (مهرشام) هذا أيضاً شقيقاً للأمبراطور الإيراني (شاهبور)، حيث توسط لدى أخيه ليسمح لـ(ماني) بنشر دينه دون مضايقة. ومن المعروف عن (ماني) أنه بالإضافة إلى شخصيته النبوية، فإنه كان طبيباً ونقاشاً ورساماً وكاتباً ومترجماً. وهو النبي الوحيد الذي قام بنفسه بكتابة إنجيله وباقي كتبه المعروفة التي تزيد على سبعة، بينها كتاب مزين برسوم توضيحية ملونة، يُعتقد أنها شكلت الأساس الأول لانبثاق فن النمنمة العراقي العربي ثم الفارسي والتركستاني (راجع الموسوعة الكونية ـ المصدر نفسه).

بدأ (ماني) بتكوين كنيسته في بابل وأطلق عليها (كنيسة النور)، وانتشرت الكنائس أولاً في بلاد الرافدين: ميسان والأهواز وبابل ونينوى وكركوك. لكن (ماني) لم يكتفِ بحدود الرافدين بل اعتبر نفسه (عيسى المخلص للإنسانية جمعاء)،

عبد الله بن المقفع مانوي؟

وأنه (خاتم الأنبياء)، ويقول في هذا الخصوص: «ندائي يتجه نحو الغرب وكذلك نحو الشرق، وهو يُسمع بجميع اللغات وفي جميع المدن. كنيستي تفوق الكنائس السابقة، لأن تلك الكنائس قد اختيرت لبلدان ومدن محددة، بينما كنيستي أتت لجميع المدن، وإنجيلي يبتغي جميع الأوطان...» (الموسوعة - المصدر نفسه). لهذا بدأ «ماني» يبعث تلامذته (الحواريين) الاثني عشر إلى جميع بقاع الأمبراطوريتين الفارسية والرومانية لنشر الدعوة الجديدة. فبعث أولاً إلى الشام ومصر، ثلاثة من حوارييه، توما وهرمس وعدي. وخلال أقل من قرن انتشرت المانوية في مختلف بقاع الأرض، من شواطىء المحيط الهادي والهند والصين والتبت وسيبيريا وتركستان وإيران ثم جميع الضفاف الشرقية للمتوسط حتى إيبيريا وإيطاليا وبلاد الغال. لقد وجدت آثار معابد وكتابات ورسوم هذا الدين في جميع هذه البقاع، وأهم الوثائق وجدت في جنوب مصر (الفيوم) مكتوبة باللغة القبطية. يبدو أن المانوية كانت لها سهولة الانتشار خصوصاً بين الطوائف المسيحية بسبب علاقتها المباشرة معها. ومن أهم الذين تحدثوا عنها هو القديس (أوغسطين القرطاجي) الذي اعتنقها لعدة سنوات قبل أن يصبح فيلسوف المسيحية الأول.

في تاريخ غير محدد بصورة تامة، بين (٢٧٤ - ٢٧٧) ميلادية، تم صلب (ماني) على أحد أبواب مدينة بيت العابات (جند شابور) في الأهواز. تم ذلك بقرار من الأمبراطور الفارسي (برهام الأول) لأسباب سياسية طبعاً وبعد تحول (بابل) إلى مركز لدين عالمي واحتمال استعادتها من جديد لأمجادها السابقة، وما يشكله هذا من خطر على النفوذ الإيراني. كذلك خوف رجال الدين الزرادشتيين الذين نقموا على (ماني) بسبب تأثيره المتزايد. لقد عُذب (ماني) وصُلب وقطعت أطرافه ثم أحرقت جثته ونثر رماده. لكن المانويين ظلوا يعتقدون بصعوده إلى السماء مثل السيد المسيح، ويعتبرون هذا اليوم مقدساً، يصومون خلاله ثلاثين يوماً في شهر نيسان.

الضربات التالية تلقتها المانوية على يد الرومان. في عام ٤٤٥ م أعلن البابا (ليون العظيم) قراره بتحريم نشاط المانوية. وفي عام ٥٢٧ م قرر الأمبراطور (جوستان) وبعده الأمبراطور (جوستانيان) الحكم بالإعدام على جميع أتباع المانوية. لكن الكثير من المؤرخين الأوروبيين يعتقدون أن المانوية ظلت حية في أوروبا بأشكال خفية متعددة، خصوصاً بين الطوائف المسيحية السرية المؤمنة بالتصوف والروحانيات والطقوس السحرية والتي تعتمد في إيمانها على الأفكار الثنوية (Le dualisme).

في القرن الخامس حدث أول انشقاق في الكنيسة المانوية، حيث تم انفصال الطوائف المانوية في آسيا الوسطى (تركستان ومنغوليا)، ورفضوا تبعيتهم لكنيسة (بابل) وكونوا كنيستهم القومية. ثم أعقب ذلك انشقاق الكنيسة المانوية في بلاد فارس، وذلك بتكوين فرع قومي مستقل عن بابل، حمل اسم (المزدكية)، نسبة إلى مؤسسها (مزدك الفارسي). يبدو أن هذه الطائفة ابتعدت عن المانوية بالاقتراب أكثر ناحية (الزرادشتية)، مع ميول «ثورية واشتراكية». ربما لهذا السبب خلط معظم المؤرخين المسلمين والعرب بين المانوية (العراقية) والمزدكية (الإيرانية)، علماً أن طائفة (المزدكية)، أثناء نفوذها في الدولة الإيرانية، قامت باضطهادات ومذابح معروفة ضد المسيحية والمانوية في بلاد الرافدين، مما أدى إلى هجرة الكثير من المسيحيين والمانويين العراقيين إلى بلاد تركستان (الصغد) وتكوين جاليات مانوية مسيحية نسطورية نشطت بنشر الثقافة السريانية البابلية.

إن الهروب المستمر للمانوية من العراق والمشرق، وخصوصاً أثناء اضطهادات الفترة العباسية أدى إلى تزايدهم في أواسط آسيا التركية المغولية. في عام ٧٤٥ كون الأتراك دولتهم (الأوغورية) على حدود الصين في منغوليا الشمالية. كان أحد ملوكهم يسمى (بوقي خان) اعتنق المانوية وجعلها الدين الرسمي للدولة. من خلالها وصلت المانوية إلى الصين فشيدت المعابد المانوية إلى جانب المعابد البوذية، حتى وصلت إلى روسيا وسيبيريا. لكن نهاية الدولة التركية الأوغورية عام ٨١٧ على يد القرغيز أدى إلى نهاية المانوية في آسيا. ويعتقد أنها استمرت في تركستان الصينية حتى القرن الثالث عشر، ومع اجتياح المغول بقيادة جنكيز خان تم القضاء التام على المانوية. لكن الأثر الكبير الذي تركه هذا الدين في شعوب آسيا يتمثل في تبنيهم للأبجدية المانوية (السريانية) في كتابتهم الأوغورية التركية، بالإضافة إلى تأثيرات ثقافية ودينية لا تحصى.

الاسلام والمانوية

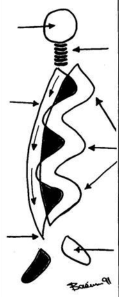
كانت القبائل السامية (العربية) النازحة قبل الإسلام، تندمج طبيعياً مع أهل الرافدين وتتبنى الأديان السائدة، مثل اليهودية والصابئية والمسيحية والمانوية. يذكر أن عمْر بن عدي ملك الحيرة العربي كان من أنصار المانوية وحماتها المعروفين. يتحدث المؤرخ الإسلامي (ابن قتيبة) عن وجود المانوية في مكة قبل الاسلام: «وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة». علماً أن تسمية (زنديق) قد شاعت في الفترة

الإسلامية بمعنى (المانوي). لقد اقتبس العرب هذه التسمية من الفرس، الذين كانوا منذ قرون يطلقونها على المانوية بمعنى (المنحرفين عن الدين)، وهناك من يعتقد أنها ربما كانت مشتقة من (صدّيق) السريانية وتعني رجل الدين المانوي (للمزيد من التفاصيل عن المانوية والإسلام، راجع ـ التاريخ الاسلامي ـ فاروق عمر ـ ص ١٩٣، ٢١٣).

يبدو أن الفتح العربي لم يضعف المانوية، بل على العكس منحها بعض الزخم، بسبب كثرة أتباع المانوية في العراق بعد هجرة الأعداد الكبيرة منهم من الشاميين والمصريين إلى العراق بعد حكم الاعدام الذي كان قد أصدره الرومان بحقهم. ثم إن الإسلام في أول الأمر لم يكن موقفه واضحاً من المانوية، وقد اعتبرها في البدء من أديان أهل الكتاب. في العصر الأموي تمتع أتباع المانوية ببعض الحرية، خصوصاً في زمن الخليفة (الوليد الثاني ـ ٧٤٣ ـ ٧٤٤). وتذكر المصادر العربية أنه بين ٧٥٤ ـ ٧٧٥ م كان (إمام الكنيسة المانوية) في أفريقيا هو أبا هلال الديهوري. ومما ساعد على نشاط المانوية في العصر الأموي استخدام الكثير من أتباعها كتاباً في الدواوين في العراق بدل الزرادشتيين، وذلك بعد قرار تعريب الدواوين في ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي، بعد أن كانت باللغة الفارسية. ويبدو أن الاستعانة بأتباع المانوية في الدواوين وسع المجال أمامهم وركز أهميتهم. (نموذج ساطع لسوء فهم المؤرخين العرب، عندما يستغرب مؤرخ «قومي!» مثل عبد العزيز الدوري هذا التحول نحو المانوية في الدواوين الأموية، لأنه لا يدرك أن الزرادشتيين فرس ولا يتقنون غير الفارسية، أما أتباع المانوية فلأنهم عراقيون فكانوا يتقنون العربية القريبة من السريانية، لغتهم الأصلية. ولهذا تم استخدامهم في عملية تعريب الدواوين) (راجع ـ الدوري ـ الجذور التاريخية للشعوبية ـ ص ٢٢).

رغم تزايد الاضطهاد ضد المانوية في الفترة العباسية باسم مكافحة الزندقة والمثنوية والإلحاد والدهرية والمجون، إلا أن أتباعها كانوا نشيطين خصوصاً في المجال الفكري، وشكلوا الحلقات الثقافية التي يطلق عليها «إخوان الصدق» (لاحظ التشابه مع «إخوان الصفا»). ويصف الجاحظ نوعية كتبهم بأنها: «أجود ما تكون ورقاً يكتب عليه بالحبر الأسود البراق ويستجاد له الخط». ويذكر المؤرخون المسلمون أسماء لا تحصى من المثقفين الذين اتهموا بالزندقة (المانوية) في هذه الفترة. (قد يمكن تشبيه تهمة المانوية والزندقة بتهمة الشيوعية والماركسية التي سادت العصر الحديث). وقد شملت هذه التهمة كتاباً وشعراء مثل: صالح بن عبد القدوس، بشار بن برد، أبو نؤاس، أبو العتاهية، حماد الراوية، عبد الله بن المقفع.. وغيرهم. وقد حكم بالموت على الكثير من هؤلاء المثقفين بسبب هذه التهمة. وهذا النشاط المانوي دفع الكثير من المثقفين المسلمين إلى تأليف الكتب للرد عليها وتفنيدها، مثل: واصل بن عطاء، الجاحظ، أبو محمد بن الحكم، الجبائي، النوبختي، المسعودي، الرازي، الرقي.. وغيرهم (راجع فاروق عمر ـ المصدر نفسه).

يعتبر الخليفة العباسي (المهدي) (٧٧٥ ـ ٧٨٥)، أول من أعلن الحرب ضد المانوية وجميع التيارات الفكرية المعارضة باسم مكافحة الزندقة، حتى سمي (قصاب الزنادقة). وقد أنشأ من أجل ذلك (ديوان الزنادقة) بقيادة (عريف الزنادقة). وكان أتباع المانوية يجبرون على المثول أمام القاضي، ثم يبصق المتهم على صورة (ماني) ويذبح طائراً، ذلك لأن المانوية تحرم ذبح الحيوان. وفي حالة رفضه التوبة فإنه يحكم بالموت. وقد أوصى المهدي ولده الهادي طالباً منه الاستمرار في محاربة المانوية، قائلاً: «إني رأيت جدك العباس في المنام قلدني سيفين وأمرني بقتل أصحاب الاثنين». وفي أواخر العهد العباسي توسعت تهمة (الزندقة) حتى وصلت على يد الإمام الغزالي إلى كل محاولة اجتهادية تخالف المذاهب السلفية وتنحرف عنها في التفسير (راجع فاروق عمر ـ المصدر نفسه). واستمر الاضطهاد وتعاظم مع الخليفة (المقتدر) (٩٠٨ ـ ٩٣٢)، وحسب (فهرست ابن النديم)، أنه في أواخر القرن العاشر الميلادي، قد هبط عدد رموز المانوية في بغداد من ٣٠٠ شخص إلى ٥ أشخاص فقط. بسبب اضطهاد العباسيين اضطر الكثير من أتباع المانوية إلى الهروب من العراق إلى خراسان وكردستان وتركستان (ربما يكون اليزيديون في شمال العراق من بقايا المانوية الذين هربوا من اضطهاد العباسيين).



خاتم الأنبياء!

من الخصال الكبيرة التي تميز بها الإسلام والمسلمون الأوائل هي القدرة على استيعاب معارف ومعتقدات الشعوب التي بدأ ينتشر بينها الاسلام. فمن المعروف أن الحضارة العربية الإسلامية بنت عظمتها من انفتاحها أولاً على تراث الشعوب التي أسلمت واستعربت، خصوصاً حضارات بلاد الرافدين والشام ومصر وشمال أفريقيا. ففي العراق مثلاً، بالإضافة إلى تراث المسيحية النسطورية والصابئية واليهودية، لعبت المانوية دوراً كبيراً في نقل الكثير من المعتقدات البابلية والعرفانية الصوفية إلى الحضارة العربية الإسلامية. يكفي ملاحظة التشابه الكبير بين الفلسفات الإشراقية والصوفية العربية الاسلامية وبين المانوية. ليس صدفة أن التصوف نشأ في

الخط العربي تطور من النبطي المشتق بدوره من السرياني

حواضر العراق، البصرة والكوفة وبغداد، لأن الكثير من أتباع المانوية الذين تحولوا إلى الإسلام نقلوا معهم معتقداتهم الإشراقية والصوفية البابلية ومزجوها بالإسلام. طبعاً هذا لا ينفي التأثيرات المباشرة للمسيحية والعرفانية الشامية المصرية، بالإضافة إلى المجوسية الإيرانية والأفكار اليونانية. ومن التشابهات الواضحة بين المانوية والإسلام، أن (ماني) ادعى أنه النبي المُخلص الذي بشر به المسيح وأنه (خاتم الأنبياء). بالإضافة إلى تشابهات أخرى مثل تحريم الخمر، والصيام ٣٠ يوماً، والوضوء بالماء أو التراب، والركوع أثناء الصلاة، وتفاصيل وصف الجنة والنار ويوم القيامة والحساب وعبور الصراط المستقيم. كذلك وجوب مساهمة أتباع المانوية (السماعين) بدفع جزء من أموالهم (عشر) و(زكاة) لرجال الدين المانويين (الصديقين).

ويمكن الافتراض أن المانوية قد لعبت دوراً مهماً في تكوين الكثير من الطوائف الصوفية والباطنية، مثل الاسماعيلية والعلوية والدرزية. أما بالنسبة إلى تشابه المانوية مع المذهب الشيعي، فإنها تبدو قوية بحكم انبثاق التشيع في أراض الرافدين حيث كانت المانوية نشيطة. حيث إن الكثير من أتباع المانوية (وكذلك النسطوريين) دخلوا المذهب الشيعي بحكم اشتراكهم مع باقي العراقيين في معارضة الحكمين الأموي ثم العباسي. يمكن ملاحظة هذا التشابه في مسألة الأئمة الإثنى عشر (حواريي ماني كانوا كذلك ١٢، مثل السيد المسيح). بالإضافة إلى الميول العرفانية والإشراقية في المذهب الشيعي القريبة جداً من إشراقيات المانوية. ثم إن مفهوم «الاستشهاد» وتضحية (ماني) بحياته من أجل خلاص ملّته، له تشابه كبير مع تبجيل الشيعة لذكرى استشهاد الإمام الحسين(ع) وتضحيته بحياته من أجل تقويم الإسلام. ويبدو أن طقوس الاحتفال بذكرى كربلاء وأيام عاشوراء تتشابه مع طقوس احتفال المانوية بذكرى استشهاد ماني وصلبه، وهذه بدورها لا تبتعد كثيراً عن طقوس الاحتفال بصلب المسيح، وقبلها لدى الساميين في العراق والشام بذكرى موت تموز (بعل) وعودته إلى حياة الخلود. ثم ان التشابه الأهم من ذلك بين الشيعة والمانوية، إختيار (الحلة) ثم (النجف) التي هي جزء من أرض بابل التاريخية، لتكون مركز الشيعة في العالم والمنطقة المقدسة ومقر الحوزة العلمية العليا، كما اختار المانويون وقبلهم أهل الرافدين (بابل) لتكون المركز المقدس لديانة أسلافهم.

حقبة مجهولة

الحقيقة أن موقف المؤرخين من المانوية يرتبط بالضرورة بالموقف من كل حقبة الألف عام التي سبقت الفتح العربي. لأن التشويه الذي تعرضت له المانوية هو جزء من التشويه الذي تعرضت له هذه الحقبة. المتفحص لكتب تاريخ المنطقة العربية، يلاحظ وجود أشبه بـ«ثقب أسود» في مسيرة هذا التاريخ المكتوب. إنها حقبة يحيطها الغموض والتجاهل، وكأنها ممسوحة قصداً من كتب التاريخ. رغم أن هذه الحقبة هي الأقرب إلى الحقبة العربية الإسلامية، بل يمكن القول ببساطة إنها كانت حقبة المخاض التي أنجبت الحضارة العربية الإسلامية. بالإضافة إلى أنها حقبة طويلة نسبياً حيث تمتد من القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد حتى القرن السابع الميلادي. ويمكن إيراد أهم خصائص هذه الحقبة، كالتالي:

ـ في هذه الحقبة سقطت تماماً الأنظمة السياسية الوطنية في كل المنطقة «العربية»: العراق خضع لبلاد فارس، الشام ومصر وشمال أفريقيا خضعت للإغريق أولاً ثم للرومان. ونتيجة هذه الهيمنة السياسية بدأت هيمنة مادية ـ ثقافية هي الفارسية في العراق، والإغريقية ـ اللاتينية في باقي المنطقة.

ـ إن الخضوع السياسي العسكري للدول الأجنبية، خلق ردة فعل معاكسة من الناحية الروحية الثقافية. فكأن سكان المنطقة أرادوا أن يعوضوا عن هزيمتهم السياسية المادية بتطوير إبداعاتهم الروحية اللغوية الفكرية وفرضها حتى على محتليهم. فانبثقت الحركات الدينية الروحية والفلسفية في العديد من المدن الشرقية مثل قرطاجة والاسكندرية وبيروت وأنطاكيا والرها ونصيبين. وانبثقت من هذه المدن التيارات العرفانية (الغنوصية) والهرمزية (إشراقية) والأفلاطونية الجديدة وعلوم الحساب والفلك والطب والتنجيم البابلي، وامتزجت جميع هذه الابداعات مع المسيحية الناشئة، التي تمتعت بالقدرة على استيعاب جميع هذه المعارف وإضفاء الصبغة المسيحية عليها. وفي القرن الرابع الميلادي حققت المسيحية انتصارها الروحي والسياسي وصارت الدين الرسمي للمحتلين الرومان، بل إنها فرضت نفسها حتى في الأمبراطورية الإيرانية ذات الدين المجوسي. إنتشرت المسيحية في بلاد الرافدين ومنها تسربت إلى إيران حتى وصلت إلى البلاط والنخبة الساسانية الحاكمة (راجع ـ المسيحية والحضارة العربية ـ ثقافة السريان في القرون الوسطى). يمكن إذن اعتبار المسيحية حركة روحية قامت بها شعوب الضفة الشرقية ضد الهيمنة الرومانية. ضمن هذا السياق يمكن كذلك اعتبار المانوية كحركة روحية أو تيار مسيحي خاص بالعراقيين لمواجهة الهيمنة الفارسية. لكن القمع الدموي الشديد الذي قوبلت به هذه الحركة من قبل السلطات الإيرانية الزرادشتية، أدى بالعراقيين إلى تفضيل المسيحية (النسطورية) التي كانت مدعومة روحياً ومادياً من قبل

أهل الشام. وخصوصاً أن القسم الشمالي من بلاد الرافدين (الرها ونصيبين) ظل مستقلاً عن الهيمنة الفارسية وتابعاً للشام. في هذه الحقبة انتشرت كذلك الديانة الصابئية التي ظلت منتشرة في حران في سورية وكذلك في جنوب العراق.

ـ بالإضافة إلى النشاط الروحي والفكري والديني، بلور سكان المنطقة إبداعات لغوية وأدبية مستقلة تماماً عن الإغريقية والفارسية. في مصر بدأ المصريون يصنعون لغتهم القبطية لتكون مكملة لاستقلاليتهم الدينية المسيحية، حيث بدأوا يكتبون بها الأناجيل والنتاجات المسيحية الأخرى. وتعتبر القبطية وريثة طبيعية للغة المصرية القديمة، بالإضافة إلى أنها قد اكتسبت الكثير من الآرامية بتأثير الهجرات المستمرة للشاميين إلى مصر، ثم كذلك تأثير الإغريقية من ناحية الكتابة والمفردات.

في الهلال الخصيب ـ العراق والشام ـ سيطرت في هذه الحقبة اللغة الآرامية بمختلف لهجاتها حتى استقرت بعد انتشار المسيحية على اللهجة السريانية. علماً أن اللغة السريانية هي في الأصل لهجة آرامية لسكان مدينة الرها (أورفا) (شمال الرافدين)، وكانت في البدء تسمى (اللهجة العراقية) (راجع تاريخ اللغات السامية ـ أ. ولفنسون ـ ص ١٤٧). والمدهش حقاً أن العراقيين رغم خضوعهم السياسي والفعلي للفرس، إلا أنهم تمكنوا من جعل لغتهم السريانية لغة الثقافة الأولى في الأمبراطورية الفارسية، وفرض الأبجدية السريانية على اللغات البهلوية والتركية والهندية، بالإضافة إلى نشر المسيحية النسطورية والمانوية في جميع هذه المناطق. وقد خلفت السريانية في العراق والشام خلال قرون مكتبة غزيرة عامرة تعد بآلاف الكتب التي تتنوع بين تراجم وتفاسير التوراة والأناجيل ومجادلات المذاهب النسطورية واليعقوبية وقوانين وشرائع قومية وطائفية وتراتيل وأساطير وتواريخ الكنيسة وعذابات المسيحيين. ومع نشوء المانوية ازداد النشاط الإبداعي باللغة السريانية وتنوعت المؤلفات في جميع المجالات الدينية والعلمية. بالإضافة إلى المؤلفات السريانية الأخرى في الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية والفلك والحساب والكيمياء والجغرافيا، وكذلك الكتب الإغريقية التي ترجمت بالسريانية.

ويمكن الاعتقاد أن الإمارات النبطية والمسيحية العربية التي نشأت على الأطراف الصحراوية من العراق وسورية قد لعبت دوراً وسيطاً في نقل الثقافة السريانية إلى الجزيرة العربية، وساعدت على تطوير اللغة والأدب وبالتالي تكوين الأساس الثقافي الديني لنشوء الإسلام. علماً أن الخط العربي قد تطور من الخط النبطي المشتق بدوره من الخط السرياني. وبعد الفتح العربي للعراق والشام شكل المخزون الثقافي السرياني الأساس الأول لبناء الحضارة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى المخزون الثقافي القبطي بعد فتح مصر.

هذا مختصر عام لطبيعة الحقبة التي سبقت الإسلام والتي دامت أكثر من ألف عام. وهنا ينبثق السؤال عن الأسباب التي دفعت المؤرخين العرب القدماء والمعاصرين وكذلك المؤرخين الأجانب، إلى وضع الستار على هذه الحقبة بصورة متطرفة تدعو إلى الاستغراب. رغم أن المؤرخين المعاصرين، وبعد المكتشفات التاريخية والأثرية الحديثة، قد اعترفوا بتاريخ حضارات أسلاف الشعوب العربية: بابلية وفينيقية وكنعانية ومصرية وقرطاجية ويمانية. مثلاً، من الطبيعي أن نجد في كتب تاريخ العراق الفصول المخصصة لتراث العراق القديم، عن حضارة وادي الرافدين بتفاصيلها السومرية والبابلية والآشورية. لكن فجأة يتوقف تاريخ العراق مع سقوط بابل على أيدي الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد. وبقدرة ربانية يقفز الكتاب حقبة ألف عام، لينتقل مباشرة إلى فصل جديد عن الفتح العربي الاسلامي!!

بالنسبة إلى المؤرخين الأجانب فإن الأمر يبدو مفهوماً، لأن المستشرقين عندما بدأوا يكتبون تاريخ العرب، فإنهم ركزوا على هدف أساسي يتمثل في إجراء عملية جراحية تعسفية لقطع تاريخ العرب عن كل حضارات أسلافهم السابقين. وتم إلغاء هذه الحقبة التي سبقت الفتح العربي الإسلامي، لأنها الحلقة التي تربط الحضارات الأولى بالحضارة العربية

كل من يقترب من الحقبة السريانية زنديق؟!

الإسلامية التي ورثتها. وقطع هذه الحلقة هو قطع لسلسلة التواصل التاريخي بين سكان البلدان العربية الحاليين وأسلافهم صانعي الحضارات الأولى. وقد نجحوا حقاً في تحقيق هدفهم هذا. تراهم جعلوا من تاريخ البلدان العربية ينطلق من الحجاز والبداوة وسجع الكهان والمعلقات السبع وعبادة الأوثان ووأد البنات. وضمن هذا السياق فإن الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع قد حل في بلدان جرداء خالية من البشر والحضارات السابقة ولم يبقَ منها إلا ما تركه الفرس (في العراق) والرومان والإغريق في باقي البلدان. وفي أحسن الأحوال فإن هؤلاء المؤرخين يتحدثون أحياناً عن بعض المجاميع الصغيرة من السريان والأقباط والعرب المسيحيين. ضمن هذا المنطق، فإن كل ما اكتسبته الحضارة العربية فهو إما فارسي أو هندي أو تركي أو إغريقي. بل وصل الأمر بهم إلى أنه عندما يتم أحياناً ذكر دور الأقباط والكلدان أو السريان فإنهم يذكرون كجاليات صغيرة ومهمشة تحت اسم «أهل الذمة» و«الموالي» و«الأعاجم» الغرباء!

أما بالنسبة إلى المؤرخين العرب المعاصرين، فإنهم كالتلاميذ تلقفوا مثل هذه الفكرة وحاولوا أن يلائموها مع المفاهيم القومية والإسلامية. بالنسبة إلى تاريخ العراق مثلاً، فإن هؤلاء المؤرخين ارتكزوا في رؤيتهم إلى الاعتقاد التالي: «صحيح أن العراق كان موطناً للحضارات من عدة آلاف من الأعوام، وصحيح أنه يحق للعراقيين الاعتزاز بتلك الحضارات، لكن تلك الحضارات قد انقرضت بعد سقوط بابل وسيطرة الفرس ولم يبقَ من العراقيين غير مجموعات ضئيلة سرعان ما انقرضت وذابت خلال ألف عام من السيطرة الفارسية. ولهذا فإن العراق الجديد قد عمرته القبائل العربية التي قدمت مع الفتح العربي. وهذا يعني أن العراقيين العرب بكل تأكيد منحدرون عرقياً وحضارياً من أسلافهم أبناء القبائل العربية المسلمة التي أتت مع الفتح العربي! وكل من يحاول أن يقترب من الحقبة السريانية سيتهم بالزندقة والشعوبية والقطرية ومعاداة العروبة والإسلام»! رغم أن جميع الشواهد التاريخية تبين أن مجموع المحاربين والقبائل العربية الفاتحة لا يتعدى بضعة مئات من الآلاف مقارنة بحوالي ثمانية ملايين نسمة هم سكان العراق الأصليون عند الفتح العربي، الذين أسلموا ودخلوا في حماية القبائل العربية الفاتحة وتبنوا لغتها وحملوا أسماءها. وهذا الأمر تكرر في جميع البلدان العربية، وهو أمر طبيعي عاشته جميع الحضارات الكبرى في تاريخ البشرية (راجع - تأملات في التاريخ العربي - ص ٤٣).

ومن معالم تخبط هؤلاء المؤرخين القوميين، عندما يجهدون في نبش التاريخ من أجل العثور على محاولات التوحيد التي قامت في الجزيرة العربية قبل الإسلام، من أجل إثبات ديمومة المطامح الوحدوية لدى العرب، أنك تراهم يتحدثون عن «حلف الفضول» وعن «امرىء القيس ودولة البحرين» وعن «سوق عكاظ»، لكنهم يتغافلون عن أفضل التجارب الوحدوية التي قامت في الهلال الخصيب (الشام والعراق) أثناء الحقبة الآرامية السريانية. فرغم الانقسام السياسي والهيمنة الفارسية والرومانية، فإن سكان الهلال الخصيب صنعوا أفضل وحدة لغوية حضارية من خلال إبداعهم للغة السريانية التي صارت لغة الثقافة الأولى لجميع سكان الهلال الخصيب. بالإضافة إلى إبداعهم المسيحية التي كادت أن تكون الدين التوحيدي الأكبر لجميع سكان البلدان العربية من اليمن حتى شمال أفريقيا، لولا التفاف الرومان وتبنيهم هذا الدين، وبالتالي استخدامه في ديمومة سيطرتهم على المنطقة. ويمكن الجزم بكل تأكيد أن هذه الوحدة اللغوية الدينية (السريانية المسيحية) شكلت الأساس الذي مهد لقيام الوحدة الحضارية العربية بعد الفتح الإسلامي.

هكذا قام مؤرخونا بإلغاء حقبة ألف عام من تاريخ شعوبنا وتشويه وقطع السلسلة التاريخية التي تمتد منذ فجر التاريخ وحتى الآن، من أجل الحفاظ على هدف أيديولوجي (ديني قومي). رغم أن الحقيقة التاريخية تقول لنا العكس: أن الاعتراف بحقيقة ديمومة الشعب العراقي (مثلاً) بالإنتماء إلى العروبة والإسلام لا يتنافى أبداً مع حقيقة كون العراقيين أحفاداً، عرقياً وثقافياً، لجميع الحضارات العراقية السالفة. لأن العراقيين الذين ساهموا في صنع الحضارة العربية في العصور الأموية والعباسية، هم أحفاد طبيعيون لأسلافهم السريان والبابليين والآشوريين والسومريين. هل يستطيع الإيراني مثلاً، مهما تمسك بالإسلام أن ينكر حضارته الزرادشتية؟ وهل يستطيع الباكستاني المسلم أن يتنكر لحضارته الهندوسية؟

تاريخ الأوطان حقيقة موضوعية يتوجب الإعتراف بها من أجل توازن الذات التاريخية واكتمال الهوية الوطنية. وهذا يتطلب كتابة جديدة وشاملة لتاريخ العراق والبلدان العربية. □

وردة الاسطبل

حسين علي يونس
شاعر من العراق

■ أقفُ مندهشاً تجاه وردة الإسطبل
قبالة الفرس حاداً أسناني بشدة
إزاء سقفنا الداكن
إزاء الأكثر انحناءً من القوس
بخفي الذي يرتديني وأرتديه
بجمرةِ الروح وبروح الجمرة
بفمك تجاه فمي
تجاه سن اللهب
تجاه أحجارنا المقفرة

أقفُ مندهشاً تجاه مصائر الينابيع وينابيع المصائر
تجاه تبعثر الموجة واختلاط حباتها
بأسمائنا الأليفة
قباله الأسلحة التي تزدري بشكل الحب
تجاه عنقك
إزاء ساقك
إزاء الممرات وهي تطفىء شعلة الشاطىء

أقف مندهشاً تجاه ليلٍ حي
إزاء حزننا الذي يتكسر ويثب
إزاء أصواتنا العكرة وسهدنا القديم
تجاه توابلنا الخفية وجذوعها
إزاء خشوع التنهيدة وهي تفكر وترتعش

أقفُ مندهشاً بحياتي التي تصعد السلم
بنقاوةِ اليد وهي ترمم خمولنا الوشيك
بالخيبة وبالأمل
إزاء التي خذلتني
إزاء الفصول نابحاً ككلبٍ
وخائراً كعجلٍ على عشبةٍ مدفع

أقف مندهشاً بالفشل وبأشكالهِ العديدة
ولأنني مسلوبٌ بين الأغصان
أقف مندهشاً بقيودٍ يقظة ومضيئة
أقتلع ملامح السخرة
لأقطع يأس ذراعي الثملة والسنين التي ستأكل حياتي

أقفُ مندهشاً بفزعٍ أتأمله لأهتم بالخوف
أقفُ إذ أقف
من أجلِ تثاؤبٍ في مكانٍ شائك
لأهتم بقدمي وساقي
أقف مندهشاً لما يتساقط من اليأس. □





مستر «جون»

منصور ناصر المحرزي
سلطنة عمان

■ في جزء عزيز على أمن العالم عامة، وعلى الشرق الأوسط خاصة حيث البراكين بحممها السوداء والعقول بعتامتها البيضاء، أستهل أنا يومي:

«أفتح عيني. أنزل إلى الطابق السفلي من فيلتي. ألحظ فيليبينيتين تسرِّحان شعر بناتي الجميلات «الحبوبات». أخرج إلى العمل بسيارتي اليابانية السريعة الفارهة «غود مورنيغ مستر جون». «صباح الخير أستاذ ثروت». عملي أرقام كثيرة وكلمات قليلة. الأعداد الكبيرة أمام أسماء: فيليب وبيتر وشحاته ونادر ومحمد وسالم وبديان وتوماس وجاكلين ولورا».

«إجتماعاتنا كثيرة وطويلة، وغالباً قراراتها مهزوزة وخجولة ولا مانع من أن تكون معتوهة. حياتي مقسومة بين العمل والتلفزيون، وبالطبع زوجتي المصون. أقهقه متفرجاً على برامج ومسلسلات أميركية من قبيل «الغريبان» و«حيوانات عجيبة» وما شابه. الكل يناديني وأنا فاغرٌ فمي مسلط نظري نحو ساقٍ ممشوقة وقدٍ جميل. وأستشيط غضباً من أن يرى ذكر «أهلي» أو أنثى من أفراد أسرتي «المحافظة» على هذه الهيئة «الخليعة». أهتم بهندامي. ملابسي البيضاء الرسمية من نوع «تيوبو» ونعالي «ذات الإصبع» هي إيطالية المنشأ سعرها: ١٠٠ دولار. في المناسبات أذهب إلى نوادي الدولة «المدعومة لأشرب كأساً وأحكي دهراً. نتحدث عن حرب «النفط» و«الأصولية» ونغرق في الاختلاف واتخاذ الأحكام القطعية بوعي أخرق مثقوب، وبرعب أحمق مجبون. ثم لا بأس أن نعرج إلى باب المرأة والجنس. أغتصب المفاهيم وأنتهك الموضوعات فأنا بالصدفة «عارف» «زوجتي حبيبتي».. أمجّد ليلة الوصال معها.. أتفخذها راجياً أن تكون هذه المرة كتلك التي كانت في أول مرة. الزمن يمضي وأنا لا أستطيع أن أخفي حاجتي إلى واحدة أخرى. أغيظ زوجتي علّها «تشتعل» اليوم فتعطيني الشهوة التي تنسيني».

«كل شيء عندي سهل ففهمي يعانق التبسيط والفذلكة. لا حاجة لي بكتب أو روايات فأنا كما عرفتم «عارف». ومن هنا أنا أجادل وربما أناطح».

«نرمّم القلاع والحصون ونبني منازلنا و«قصورنا» على هيئة قلاع. وغير بعيد أن نستيقظ يوماً فنرى أنفسنا قلاعاً، إذ إن واجبنا «التنموي»: تجهيز الأشكال ومجسّمات التراث لنزرعها في أرض العزة والافتخار بأيادٍ هندية تسعى للحصول على البترودولار. كل ذلك وأنا فخور، فها هو طالب العلم «يقرأ» و«يكتب» ونحن ما نفتأ نغيّر أنظمتنا التعليمية. فالتغير لدينا مثل «الشاورما» كل يوم سيخ، وربما «فسيخ» وحسن النية موجود دوماً في الأحاسيس».

«الصناعة حدّث ولا حرج. فالأسواق من الولايات المتحدة إلى أوروبا تعرف عنا العجب نصنع بمزاجهم ويرفسوننا «أيضاً» بمزاجهم». «عندنا في البحر سمك وفير أرعبتنا كثرته في يومٍ بهيج فذهبنا لنستطلع في يومنا هذا تقدم البلدان في صناعته من كندا إلى الصين».

لذا فإنني أعلنها على الملأ: إني فخور، فخور، فخور.. ودائماً أردد أغنيتي المفضلة: «أنا السمكي وأفتخر أني سمكي». □

لا تحرقوا أوراقي

خيري حمدان
الأردن

■ بقي أن أجسد صيغة للدفاع عن النفس ثمّ أحاول الانطلاق نحو الفضاء الخارجي، بعيداً عن هذا المستنقع. وأقصد بذلك حالة الجمود الكامنة في الممارسة اليومية الرتيبة والتي لا تتعدى فنجان القهوة وجريدة الصباح (تتكون عادة من ٢٤ صفحة وتختزل حيوية البلد خلال ٢٤ ساعة) وبعد أن أحقن نفسي بزفرات وتأملات فلسفية خرقاء، ألغي وجودي محاولاً النوم وهارباً بذلك إلى عالم الأحلام، لكن النهار لم يكتمل ولا بدّ من معايشته حتى النهاية قبل أن تبدأ معاناة المساء. أبدأ بقطع غرفتي جيئة وذهاباً ثمّ أتجاوز المنزل وأنطلق لزيارة صديق لأقطع عليه زئيره أو ملله. أختار عادة القطيع الأسود مقابل أسطوله الأبيض ويبدأ عراكنا الفكري. كلّ واحد منّا يخطط لالتهام الملل. أشعر برغبة كبيرة في صفع صديقي بالرغم من أنه مهزوم وفاقد لمعظم قطعه. هكذا يجد الحقد والكبت متنفساً فوق رقعة الشطرنج، يتلو ذلك فنجان القهوة ثم البحث من جديد عن صيغة للدفاع عن النفس.

تسيولكوفسكي كان يحلم باختراق حاجز الجاذبية الأرضية، ولم يمضِ وقتٌ طويل حتى تحقق حلمه. وأنا أحلم بالسباحة ضدّ التيار دون الخوف من الغرق.

* * *

أخجل أن أكون رومانسياً لأن البوط الأميركي ثقيل.

* * *

لماذا لا نجد صيغة نتفق فيها على خلافاتنا، شباك غرفتها محاطٌ بالصبار والشوك، وجدائل شعرها بالكاد تصل الأرض، فكيف يتم اللقاء. ألم أقل لك بأنني أحاول الوصول إلى صيغة للدفاع عن النفس، حبّ البقاء يدفعني لذلك. وليس الرهبة من بندقية والدك، لهذا يرفض الممثل الانتحار قبل أن يكمل الشريط دورانه، ليحفظ حضوره اللحظي في الزمن.

* * *

أقسمت منذ اليوم بألاّ أذبح نفسي فوق رقعة الشطرنج، سأستبدل الحصان بسيجارة والقلعة بكوب من الشاي وليلازم الوزير مليكه ما دام لا يفكر في انقلاب أسود. اختزلت نفسي داخل حدود اللهو المشروط بشفرة الجلاّد، ولجأت إلى القصيدة كصيغة للدفاع عن النفس.. فهل أنا شاعر!؟

* * *

يا للسخرية.. انقطعت السلسلة، وبات اللقاء وشيكاً، فكيف أتفادى عينيك. عيناك تمارسان فعل السحر في قلبي، ولاني رجل شرقي أرفض حريتك (أقصد أخشى أنوثتك وقدرتك على التفكير واتخاذ القرار) تعالي يا جارية الأمس نبحث عن صيغة للدفاع عن النفس.

* * *

حسناً. إنني أرفض وأصرخ وأشتم وألعن. لن تحرقوا أصابعي ببقايا الشمع، لأنني قد ألجأ لمجلس الأمن وأطلب إحقاق الشرعية الدولية حتى ولو أدى هذا إلى انسحاب اسرائيل من الأراضي العربية المحتلة وعدم العبث بقرار الجمعية العمومية والذي ينصّ على المساواة ما بين الصهيونية والعنصرية، واعتبار تأملاتي خروجاً على قرار وقف اطلاق النار وتدفق النفط في الأوردة العربية. لا تحرقوا أوراقي ببقايا الشمع فأنا رجلٌ عاشق.

* * *

خشينا أن تنتقل الحرب إلى أسرتنا الدافئة وتحرمنا لذة افتراش نسائنا. لهذا دَعَونا الله ليلاً أن تبقى بغداد وحيدة تتلقى الموت بسلام..

هكذا أصبحنا دعاة للسلام.

«لا شرقي إلاّ وفيه شيءٌ من الخيانة»(*). أنا خائن، لأنني أصبحت أتمتع بأكثر من صيغة للدفاع عن النفس.□

(*) محمد الماغوط، مونولوج. مجلة «الناقد». العدد ٣٦.

أغنية شديدة الصمت

كاظم الفياض
العراق

■ رجلٌ يوصوص من النافذة، ما للمرأة الجميلة تهيم في البرية؟ ما لعينيه تملآن الحقلَ بالزنبقِ؟ النساء يحتلمن بالخلجانِ والصبية لا يتركون في الوادي من أثر.

للرياح التي أثمرت بردائه،
للغيوم التي قادَها صولجانُهُ،
يطلُ من كوةٍ على رماد.

جلعادُ تحت عباءةٍ سوداءَ تسيلُ دموعه ثلاثاً، ثلاثاً من الماعز في اتجاه النهر. حين ينامُ تجفُ أيقونة على جدار. حين أصحو يرفع صبارٌ رأسَهُ عن الأرض ثلاثة أجيال، كثلاثة أدعية يكرزْنَ في شعاب الجبل. قريبةٌ هي السماءُ، وذراعي لا تقوى على رفعِ جلدةِ الحليبِ الأزرق، أتنفسُ شتاءً كاملاً، أنتصبُ أكثرَ مما يجبُ وأصابعي تتعددُ بتعددِ الريح، وعظامي حراسُ البراري السود يتقافزون على رمادٍ.

ربي أحجمْ يدي عن الكلام
أطلقْ لساني كالنارِ في المخيم

ما جدوى زراعةِ قمحٍ ميتٍ؟ ما جدوى كوخٍ أساسُه ملح؟
ربي طهرني بماءٍ واهنٍ.
ما جدوى نهرٍ فاسدٍ؟ أجلسُ على ضفتهِ كعوسجةٍ على هيئة الرجل القاعد، وأنشد: (أنا لحبيبي وحبيبي إلي) ويرقصُ من حولي الدغلُ وتهربُ الذنابق.

وحبيبتي تهيم في البرية.
حبيبتي التي لوّحَتْ وجهَها الشمسُ
تهيمُ في البريّةِ

المساء خلف النافذة
قدمان سوداوان تخطران فوق العشب
لعله السنبلُ ممتلىءٌ بالنافذة
لعلها ديدان هذه الكلمة تزحف في مخيلتي: منطق.

كقطيع من الماعز على جبل جلعاد قلبكِ أيتها الصائتة في البريّة يا من تبحثين عن بقايا حجارة العمد المنكسرة في أعالي النهر وتدقين الدفوف، ما ولول السرو فما سقط الأرز. وقد كثرت الأرضية في حواشي الأرض، ما قلّ نحاسُ أواني الذبح وقد صدئت في جهات المعمورة. أيتها الجميلة بين النساء، أيتها السوداء برغم صيام الشمس، أين تركت ذبح التضحية وخبز التقدمة وقد رحل الهيكل إلى السماء؟

أحبك، أحبك يامن لوثتني بنار أرزك
وعمدتني بماءِ ليلك
ودثرتني بصوف صبحك
وجعلت جرسك في أصل الشجرة
حتى عمّ النباح الأرض.
قريبةٌ هي السماء.

هل حسبتَ السحاب نور وجهي؟ هل صدقت هيئته العسكرية أمام كتاب تلميذ حين وقفت أضلاعي طابوراً من العلم والماضي وكانت المسافة بين شارع حيفا وحيفا جثة هامدة.

ليكن هذا اللقاء الطويل التقاءً طويلاً. قريبةٌ هي السماء قريب وجهها لذي يرف على سطح المياه.

قريبٌ هواؤها.□

حديقة الأشباح

الجريمة في المجتمع اللبناني

عماد العبدالله

■ أطراف مقطعة، بلطة ومنشار وسكين، أكياس من الخيش، الأكياس نفسها التي يسيل لها لعابنا عندما تكون ممتلئة بالبطاطا أو اللفت أو الملفوف والجزر وفحم التدفئة. عربات خشبية لحمل الأكياس. الرعب يبرم في الزواريب المحيطة بمنزلنا مع الهواء. نحن أولاد صغار يحلو لنا اللعب والعراك والضرب وشن غزوات على الأحياء المجاورة، لكن ان يتمزق جسم أمام أعين خيالنا أو أن يقطع بروو إلى كتل ويوضع في أكياس، فذلك تقطيع وهتك لأرواحنا ووضع نهاية سريعة وبغيضة لألعاب بريئة ينبغي أن لا يموت فيها أحد.

* * *

بيني وبين جريمة ابراهيم طراف أو جريمة الصنائع، ذكريات وتداعيات واختلاطات واشياء يقربها المكان دائماً وبشكل غامض ومجهول إلى دائرته ومساحته التي لا تتعدى الكيلومترات المربعة. ثمة صورة لي، ما زلت احتفظ بها في ألبوم العائلة، وأنا في الخامسة من عمري أقف مع أختي التي تصغرني بثلاث سنوات، في حديقة الصنائع. أذكر وقتها أن ابن خالي وهو أكبر مني بسنين عدة، وعندما ركبت على الدراجة ذات الثلاث عجلات والتي استأجرناها من محل تأجير «البيسكلاتات» المواجه للبوابة الجنوبية لحديقة الصنائع (أعدم ابراهيم طراف في الحديقة على بعد أمتار من المحل)، أذكر أنه أخذ يدفع الدراجة بقوة من الوراء دائراً بي بسرعة حول البركة الرخامية، مما أصابني بذعر شديد، وسخط منه لم ينته فصولاً ونميمة إلا عندما كبرت وأدركت أن النسب (من نسبة) بيني وبينه في اللعب كانت مختلفة، فهو مثلاً إذا حكمنا قياسات الملاكمة، كان من وزن الديك بينما كنت أنا من وزن الريشة!

* * *

في منطقة برج أبي حيدر من بيروت، وهي منطقة قريبة إلى الصنائع، وفي شارع المأمون وزاروب الصفح بالتحديد حيث ولدت ونشأت، أفقت ذات صباح مع غيري من أولاد الحي على نبأ العثور على جثة أحد الأشخاص في محلة الخندق الغميق القريبة من حينا، مقطعة وموضوعة داخل أكياس من الخيش. والأكياس بدورها مخبأة في قلب عربة من عربات الخضار. وبعد العثور على القاتل، جرى ذكر في الجرائد وبين السكان لوقائع الجريمة وأسبابها ودوافعها وطريقة تنفيذها. وكان شعر رأسنا يقف «احتراماً» في كل مرة يؤتى فيها على ذكر الحادثة. كما ظللنا لأسابيع وشهور عديدة نرتجف من الخوف. وعلى ما أذكر كان الشارع الذي وجدت فيه الجثة، هو أحد الشوارع التي يسلكها الناس عادة من منطقتنا عندما يقصدون «المدينة» أو ساحة رياض الصلح. فأصبحت أتحاشى المرور في ذلك الشارع سالكاً طريقاً أطول وغير معتادة لأصل مع بعض الرفاق إلى محلات الأحذية ودور السينما. بعد ذلك بسنوات، وكنت قد عقدت صداقات مع زملاء دراسة في ذلك الشارع الذي يحده غرباً - على سبيل المصادفات السعيدة! - سور مقبرة الباشورة، بقيت أنظر بعين الحذر إلى هؤلاء الزملاء الذين ربما يتطور سلوكهم في يوم من الأيام إلى ما لا تحمد عقباه أو ما هو غير متوقع؟!

* * *

لم تكن ذاكرتي المثبتة على خوفها من الجرائم المروعة

والأطراف المقطعة وأكياس الخيش، بحاجة إلى شحن إضافي، أو ربما يكون العكس هو الصحيح، إلا أنه بعد عشر سنوات أو يزيد على جريمة الخندق الغميق، لجأت مجلة «الحوادث» اللبنانية إلى نشر مسلسل على حلقات أسبوعية، يروي وقائع جرائم قام بها شخص يدعى فؤاد عواد في ثلاثينات هذا القرن أو أربعيناته. لم أعد أذكر تفاصيل الجرائم، إلا أن البلطات والسكاكين الحادة لعبت دوراً مهماً وأكياس الخيش كذلك، إضافة إلى عمليات نقل الأوصال المقطعة بعربة صغيرة تجر باليد. ووقتها أتحفنا نيازي جلول، رسام الكاريكاتور في المجلة في ذلك الحين، برسوم (كروكي) لوجه فؤاد عواد مع توضيحات عن تركيب جمجمته وعرض جبهته وتعليقات من المختصين والمحامين كان من بينهم على ما أذكر المحامي موسى البرنس، مما جعلني بعد قراءتي للحلقات ورؤيتي للرسوم في شتاء غزير المطر كثير البرد، أكوّن ملامح أبدية في خيالي عن المجرم المطلق الإجرام أو المجرم النموذجي. ولم أكن وقتها قد قرأت «الجريمة والعقاب» لدوستويفسكي ورواية «السؤال» لغالب هلسا الذي أرانا الوجه والقفا للرواية البوليسية العربية. كان المجرم في السينما المصرية مثلاً، مجرماً مطلقاً ومروعاً كما هو محمود المليجي. ولم تكن السينما الغربية بعد قد أعطت بعداً اجتماعياً وتحليلنفسي لظاهرة المجرم والقاتل. كان الرعب الصافي أو الرعب من أجل الرعب هو سيد الأحكام.

* * *

في نهاية روايته «جريمة في البيت»(*) عن قضية ابراهيم طراف واتهامه بقتل ماتيلد باحوط وابنها مارسيل باحوط وتقطيع جثتيهما في لبنان سنة ١٩٧٩ وإعدامه من قبل السلطة اللبنانية سنة ١٩٨٣، ينحو الروائي اللبناني يوسف سلامة منحى غالب هلسا في روايته «السؤال» فيعطي بعداً اجتماعياً واقعياً للقصة البوليسية. وبينما يفعل غالب هلسا ذلك عن طريق المتخيل الروائي حيث يفرط أو يكسر الكتابة البوليسية في منتصف الرواية، يتميز يوسف سلامة باعتماده على حادثة واقعية «مسجلة في التحقيقات الأولية والاستنطاقية وإفادات الشهود واعترافات المتهم.. ومحاضر جلسات محكمة الجنايات وشهادات الأطباء الشرعيين الخ» في عملية تقريب أو دمج للجريمة في واقعها الأمني والحربي والسياسي في لبنان. واذا كان غالب هلسا في روايته قد أشار إلى إخفاق الرواية البوليسية بإخفاق المجتمع المدني في مصر (خصوصاً إبان حكم الأجهزة) فإن يوسف سلامة يضع أكثر من علامة استفهام ليس على الرواية البوليسية أو رواية الرعب في لبنان، بل على المجتمع المدني ودور القانون فيه، حيث يظهر رجال القانون وكأنهم «يذاكرون» في القضايا الجنائية والقانونية عبر فصام منقطع النظير، ويسرعون إلى إدانة المتهم والحكم عليه بالإعدام في سياق سذاجة قانونية (حسبما يظهر في تعليقه على تناقض التحقيقات والإفادات) طيعة وقابلة للتأويل بعد إيحاءات من مراجع معينة، لا ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من قبل سلطة القضاء التي يجب أن تكون مستقلة، وان تقوم آلية عملها في مجرى لا يأخذ كثيراً أو قليلاً رغبات ومآرب سلطات أخرى.

وفي قضية ابراهيم طراف لا تبرز رواية يوسف سلامة هزال القانون وهشاشته فقط، بل أيضاً عدم استيعاب المتهم لحقوقه المدنية فيلجأ في إحدى المحاكمات إلى معارضة محامي دفاعه. وبذلك تكتمل في الرواية صورة بدائية عن سلطة غاشمة ذات صفة أميرية ومتهم يتوجه بخطاب الاسترحام نحوها ويبقى القضاء والقانون في الحالتين كناية عن شاهدي زور.

في «جريمة في البيت» صيف وشتاء على سطح واحد. مجرم مطلق نموذجي تعتلف عليه شهية القانون في ما يشبه ممارسة هواية الصيد. ومجتمع يضج بالحروب والمجازر والقتل والعنف اليومي، حيث يبدو تأخير جلسات المحاكم الناتج عن محطات دامية بدءاً من الاقتتال الأهلي والاجتياح الإسرائيلي والمجازر، هو من قبيل الإعاقات البيروقراطية لوجدان قانوني ينعم بطمأنينته وشرعيته المنزهة عن كل واقع!

المعادلة الأقسى عند يوسف سلامة هي المقارنة بين المريض البارانويدي والمريض السيكوباتي. وسلامة يميل إلى اعتبار ابراهيم طراف مريضاً بارانويدياً (مضطهد مزمن يقوم بانفجارات مفاجئة). كما إنه يعتبر قيادات الحرب نماذج سيكوباتية (قاتل يحقق ملذاته عبر التقطيع والاغتصاب). لكن القانون اللبناني وجد أن ابراهيم طراف، ولسبب لا يعرفه إلا الله والراسخون في العلم، هو مريض سيكوباتي (قاتل نموذجي). هكذا وبقدرة قادر تقلب الأدوار وتقف الحقائق على رأسها، ولأن القانون منفصم من وجهة نظر يوسف سلامة، فإنه يخترع من ابراهيم طراف شخصية سيكوباتية ويغمض عينيه عن السيكوباتات أو الديناصورات الفالتة في غابة الحرب دون رقيب أو حسيب.

* * *

كما هو وعينا عن الرعب الذي رسمته أحداث الطفولة وأكدته مجلة «الحوادث»، نجد أن يوسف سلامة يشن عليه غارة من النوع الجريء. في محاولة للتعرف بالآخر (ابراهيم طراف) وبالذات (يوسف سلامة أو غيره) في فرصة سانحة هي فرصة الحرب الأهلية التي رفعت الستار عن الوجوه والشخصيات، وشكلت مناسبة طيبة لرؤية قفا الثقافة اللبنانية السائدة والمعممة وكذلك قفا السياسة السائدة والمعممة. وليس ثانوياً بهذا المعنى، أن يقسم يوسف سلامة لحظة اعتقاله (في واحدة من ملابسات العنف والخطف) أنه سيلقي الضوء من جديد على «البارانويدي» ابراهيم طراف وقضيته التي

(*) جريمة في البيت - قصة اعدام ابراهيم طراف - رواية وثائقية - يوسف سلامه - دار نلسن - بيروت ١٩٩٤.

أقفلت ملفاتها بإعدامه. إنه نوع على ما يبدو من التبرع بالاعتراف، ورغبة في قول عبارة «أُكلنا يوم أُكل الثور الأبيض».

* * *

بعد قراءتي لرواية «جريمة في البيت» بت أعتقد أو هذا ما أوحت به الرواية، أن للأوزان والقامات المتباينة شأناً في جريمة الصنائع. ماتيلد في السبعينات من عمرها وابراهيم طراف في الثلاثينات. الجنس لعبة خطرة سواء جرى التلويح به أم حصل فعلاً. والناعم الذي يلاعب القط عليه دائماً أن يحصد الخربشة.. ولمجزرة المسلخ - الكرنتينا وتهجير برج حمود دور في سيناريو التسخين الداخلي. كما إن الحياة التي يقلب أوراقها شخص بنزق ولا مبالاة، يكون لوقائعها ولحظاتها في حسبان شخص آخر أهمية وجسامة تجعلانها تحتل مركز الصدارة في أرشيف وجوده خصوصاً عندما يكون في وارد البحث عمن ينتمي إليه ويرعاه ويكفله.

البارانويدي والسيكوبائي، من هو القاتل؟ السيد أم العبد؟

بين الرعب المصقول الصافي والرعب المدمّى باجتماعيته فراسخ بعيدة. والسؤال يبقى قائماً متى تنصهر العشائر في دولة؟ وربما يكون إعدام ابراهيم طراف سنة ١٩٨٣ وبالشكل الذي جرى فيه سيناريو المحاكمة آخر محاولة واهمة وكاذبة للتمثيليات القانونية المتكئة على خلفية سياسية واجتماعية شديدة الهشاشة. التهمة تؤكد بناء على الظن، والإعدام ينفذ في مرحلة مؤاتية بمنطق فريق من اللبنانيين. وفي المحصلة يتحول القانون إلى شكل لماع ومنبر للخطابة وفن المقامة والسجع.

القانون الذي سخر مرة بناء على الغلبة في النظام الطائفي اللبناني، يطاح به نهائياً فيما بعد (جريمة بعلبك في العام ١٩٩٤ وإعدام المتهم من قبل سلطة أهلية غير شرعية). لتبقى الأمور عالقة في لبنان بين ذاكرة دولة هي وقوانينها ووزاراتها وبين شهوات سلطة تحولت إلى سلطات.

البارانويدي والسيكوباتي من هو القاتل؟ السيد أم العبد؟

حسناً، ملف القضية والوثائق كلها كلها تحت تصرف يوسف سلامة وجيش من الأصدقاء والمساعدين والنص يمد يده نحو أرشيف القضايا الساخنة والحياة المعاشة، في سلوك تتناساه الكتابة العربية.

حسناً.. انقضاض الهامش على المتن والرواية على السلطة. في حداثة دفنت عندما انحصر النقاش بين الشعر الموزون والشعر الحر.

ومن يشبه ابراهيم طراف يظل غارقاً في الإنشاء والشعر، ملموماً في جنون العظمة داخل غرفة تحت الدرج، ولا عبرة بنماذجه السيكوباثية التي جاءت نسخة مزورة عن الأصل. □







سنوات الغليان

أحمد علي الزين

شقة الحرية
رواية
غازي عبد الرحمن القصيبي
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت - لندن ١٩٩٤

■ ١٩٥٦ ـ ١٩٦١، حقبة من التاريخ لها ميزات فريدة، لما شهدته من تحولات وانقلابات وتغيرات في الدول والأنظمة والمفاهيم والرؤى. آنذاك، كانت خريطة العالم قد أخذت شكلها المفترض كنتيجة للحرب العالمية الثانية حيث ركبت دول وشطبت أخرى. واختلقت دول فوق أرض وجد فيها المنتصر حاجة لمصلحته واستمراره (...) المهم أن الخمسينات من هذا القرن، هي سنوات غنية بمفاهيمها ورموزها وأفكارها، قادة وزعامات، ثورات وصراعات على أكثر من مستوى في الفكر والسياسة والمجتمع. والمشاعر تواقة لتأكيد معنى للهوية والانتماء والشخصية والاستقلال والحرية.

وكانت شعارات كبيرة من أجل التغيير والإطلالة على عالم جديد... وكانت بدايات أحلام بدأت تكبر تدريجيا وتتجسد في أشكال تبحث عن مواقع مؤثرة وفعالة في حياة الناس.. مساحات مهيئة للعقل والتغيير، وجدت من استطاع النفاذ إلى الوجدان، ثم كانت خسارة فلسطين في سنة ١٩٤٨، حافزاً خلاقا للنهوض وأصبح واحداً من أهم شعارات المرحلة اللاحقة، ثم شكل مجيء جمال عبد الناصر عاصفة في الوجدان العربي اشتد وقعها في زمن الوحدة وخفت في الانفصال. وإذا صح التعبير كان العالم العربي آنذاك أشبه بمقطورات لا أحد يستطيع التكهن بنهاياتها، إذ كانت بحاجة إلى أحد يضعها على سكة نحو هدف أو محطة واضحة، لذلك كان العطش إلى قائد يتجه بها إلى محطة الأمان والعدالة والحرية، شعارات كافية لتشكل حالة نهوض بعد زمن طويل من التخبط والضياع والاستعمار والخسارات.

هذه الحقبة من الزمن بأبعادها ومعانيها، اختارها غازي عبد الرحمن القصيبي، اختار مكانها الملائم الذي يفتح إلى أكثر من أفق. القاهرة، مصر، المكان الاستثنائي آنذاك، القاهرة ١٩٥٦ ـ ١٩٦١، هذا التوقيت وتلك المساحة في الزمان والمكان هما ساحة كتابه. روايته «شقة الحرية»، حيث ستمر السنوات الخمس، مليئةً بالآمال والصراعات والقلق والبحث...

تدوين لتاريخ جيل

مكان هيأه لممارسة كلّ صنوف الحياة والنقاش، وأعدّ له المستلزمات ووفر الشروط، ثم فتح نوافذ على عوالم الأفكار في ماضيها وحاضرها، وأسكن فيها شلة من الطلبة العرب من أصول وجذور بحرانية وكويتية وسعودية لهم عادات ورؤى وأفكار موروثة، وأرادهم من مواقع اجتماعية مختلفة أتوا القاهرة ووفدوا إليها من أجل العلم، والتحصيل المعرفي، وفتح أمامهم أبواب الخيارات ليجعل من يومياتهم في مدينة جديدة عليهم بكلّ معنى الكلمة، سيرَ شبان يبحثون عن معنى لوجودهم في ظلّ مجتمع وعالمٍ مليء بالصراعات والتناقضات. وفي لحظة من الزمن تعيش، أو تشهد حالة استثنائية في مسار «الأمة العربية» على أكثر من مستوى، وبالتالي في توقيت سوف يشهد تحولات وهو في المبدأ غنيٌ بالتجارب الانسانية فكراً وثقافة وفنوناً ومعرفة.

أبطالُ «شقة الحرية» شبانٌ غير متمرسين بلعبة الحياة في سهوبها ومنحدراتها في مطباتها وأفخاخها. هم في بدايات التكوين المعرفي، أتوا القاهرة طلاباً يتوقون إلى المدينة العريقة التاريخية إلى موقعها الماضي والحاضر وما تشكله من محور استقطاب آنذاك. وجاؤوا من مجتمعات ضيقة الأفق مغلقة، لها مفاهيمها وعاداتها، وبهم شغف وشوقٌ إلى عالم يحلمون به وكانوا يتخيلونه ويهجسون بتفاصيله، وبهم عطش إلى شيء اسمه الحرية، شيء غير واضح تماماً وملتبس في المعنى والحدود، ثم إنهم كانوا في مرحلة من العمر بحدّ ذاتها مقلقة ومتسائلة ومليئة بالرغبات الغامضة وبالرفض، لذلك كان اختيارهم، أو اختيار الكاتب للقاهرة كمكان وزمان، يحمل أكثر من غاية. ولأجل رغبات من مثل المعرفة والحرية، الثورة العروبة، القومية.

وإذا كانت المعرفة في العُرف تساوي الحرية، فلا بدّ من مسارٍ سوف يحتمل ويشهد الكثير من التناقض والقلق ويصل عند حافة السقوط ويشهده، وعلى مشارف النجاح سيكون مليئاً بالصراعات الذاتية والصراعات بين الأفكار بين الموروث وبين التجدد أو الجديد، بين العقل وبين العاطفة، سوف يشهد مراحل ضياع وارتداد قناعات غير متبلورة وأخرى لا تطمئن، لكن في النهاية لا بدّ من اتخاذ قرارات. لا بدّ من خياراتٍ أخيرة أو شبه أخيرة. ولا بدّ من استنتاجات أولية، ولكل من هؤلاء قدرة إدراكه لمعنى العالم وما يحيط به ورغبته في الولوج في تيارٍ نقيض لكلّ ما ورثه وعاشه قبلاً. على هذا النحو وضع القصيبي «أبطال» شقة الحرية في مسالك متشابكة متعارضة ليتكونوا وفق ما تحمله تلك المرحلة



كتب



هروب إلى الحب والخمر

من سمات ومدارك.

سنة واحدة، سنة أولى، وتحولت شقة القصيبي إلى عالم مصغر، نماذج من الشبان جذورهم واحدة على مفترق أو مفترقات. حلقة متجانسة في أصولها ومتناقضة في بدايات تشكل وعيها وفق الراهن، تناقش وتختلف على قدر ما توافرت في عناصرها الشروط والمدارك. وكأن الكاتب أراد من هذه الشقة مكاناً مبدئياً لطرح كلّ الأفكار ومناقشتها. أرادها للبوح ولكلّ ما يخطر في بال ولقول كلّ ما يحظر قوله سابقاً وفي أماكن ألفوها واعتادوها سابقاً. أرادها مكاناً لممارسة كل ما يمنع فعله أو منع تاريخياً ولكلٍ رغبة في التفكير والبوح والعشق والحب. أرادها مساحة للتجارب الانسانية، أو نبعاً من أجل عطش قديم موروث. وعلى هذا المنوال كان يؤرخ ويدون لجيل ذاك الحين، لوجدانه وصراعاته مع الأفكار ومع تجارب كانت محظورة. أراد أن يضع «تقريراً» عن الشباب العربي في الخمسينات، لذلك رصد كل حركة وحوار ونقاش وقصة حب ومغامرة حياتية. واختار القاهرة، أو اختار شقته في القاهرة لكنها خذلته أحياناً حين قبضت شرطتها آنذاك على واحدٍ من أبطاله يعقوب، الذي وجد في الشيوعية مخرجا لائقاً لحال الأمة، بعد تجاربه الوجودية. فكانت بيروت الوحيدة، التي استقبلت آنذاك يعقوب الشيوعي.

أراد القاهرة أو فكر فيها خلاصاً أو بداية لتحقيق الحلم، قال ذلك على لسان طالب آخر، فؤاد الشاب القادم من البحرين إلى مدينة الثورة والحرية، إلى بلد جمال عبد الناصر الذي طالما حلم بلقاءٍ وجيز معه وتحقق ومضى اللقاء حلم أيضاً، قال ذلك على لسان طالبه فؤاد الذي يدرس القانون ويحاول إيجاد رابط موضوعي بين الإسلام والقومية العربية، بين الحرية وبين الناصرية. كيف يمكن أن يمارس المرء حريته وإلى أي حدود؟ كيف يمكن أن تتحقق تلك الشعارات والواقع نقيض القول؟ أسئلة لا متناهية كانت تطرح وتجد الأجوبة مبرراتها آنذاك ممن تمرّس قليلاً بلعبة السياسة والحياة.

وقد يكون الجواب النهائي على كلّ الأسئلة والنقاشات التي دارت خلال السنوات الخمس، هو ما فعله فؤاد حين كان متجهاً إلى أميركا ليستكمل دراسة القانون وتجربة الحياة. كان في الطائرة التي تبتعد به عن سماء القاهرة نحو الغرب وكان في حوزته أسماء رفاق أو أخوة له في حركة القوميين العرب سجلها له الدكتور جورج حبش في لقاء تم في بيروت، من أجل عقد أول مؤتمر لهذه الحركة الجديدة آنذاك في أميركا. كان فؤاد يفكر أو يسترجع تفاصيل تجربة القاهرة بكلّ تناقضاتها، كان يسترجع قصص حبه والفتيات والرفاق والشوارع والأحلام، وفي لحظة مزق تلك الورقة التي تحمل أسماء جديدة من أجل استكمال المهمة أو التجربة، ثم بكى، بكى دون أن يبوح بسرّ بكائه، وكان القصيبي في خاتمة هذا المشهد الذي هو خاتمة الرواية، عرف أن تلك الأحلام بقيت مجرد أحلام، وإن تمظهرت لأحيانٍ في أشكال لم تستطع اتخاذ حيزها الطبيعي.

بالطبع، يعيش الكاتب، اليوم، نتائج تلك المرحلة بتذكرها، بتأملها، بكتبها، يكتب بإسهاب كل ما دار على لسان شخصيات شقة الحرية بقي فيها كل شيء ناقصا وملتبساً وغامضاً. كتب سير زملاء الدراسة في خمسينات هذا القرن في واحدة من أهم عواصم العرب آنذاك. دوّن أحلامهم التي أباحوا بها وآراءهم التي كلفت البعض منهم السجن والنفي. ويشير القصيبي في روايته إلى مكانة بيروت ودورها في استقطاب كل الأفكار والتيارات. حيث يذكر تلك الوساطة - حسبما يروي - التي قام بها الكاتب غسان كنفاني مع كمال جنبلاط، من أجل عودة الطالب البحراني المنفي إلى القاهرة، ليكمل دراسته. فيبادر الزعيم كمال جنبلاط إلى الاتصال بالزعيم جمال عبد الناصر، من أجل يعقوب. وبالطبع أراد القصيبي تحميل هذه «الحادثة» أكثر من دلالة، أراد أن يروي عن أشياء يهجس بها وتقلقه.

ويمعن الكاتب في السرد وفي نقل وقائع السنوات الخمس، يصف أحوال الزملاء وعطش أجسادهم القديم وشهواتهم. يرصد مغامراتهم العاطفية وعلاقاتهم. يطلقهم في شوارع القاهرة في لياليها وعلى ضفاف نيلها في المقاهي، ويعود بهم إلى غرفهم ليقف مجدداً عند الهواجس والأفكار. يذهب ببعضهم إلى الوجودية التي كانت مادة جدل أخذ مساره المهم آنذاك، ويذهب بالآخر نحو العبث والسوريالية، وبالآخر إلى الاشتراكية والشيوعية وإلى التجربة الحية في الناصرية والبعث. وعبرهم يطل على مناخات المجتمع المصري، على أزمة القاهرة، وناسها من خلال المحاولات القصصية التي كان يقوم بها فؤاد البحراني. وتارة يعود بهم إلى أوطانهم في الجزيرة والبحرين وسورية في فرص الصيف، حيث يقف مجدداً ليصف مشاعرهم في أوج تألقها، ويدقق في أسباب الخيبات والهزائم، ويطل على صراعاتهم الداخلية ونزعاتهم وردات فعلهم.

يروي سير هؤلاء: فؤاد ويعقوب وكريم ورؤوف وقاسم وماجد. وتتشابك السيرة واليوميات، وتتناقض المواقف حسب تطورات الأحداث وبعد عيش التجارب ودورة السنوات، ويريد لكلّ منهم رأياً وعقيدة وإن ترجرجا بفعل التأثيرات، ولكلّ منهم طموحاً وإن خفّ السعي إليه. وسنة بعد سنة لا بدّ أن تأخذ الأشياء مساراً متبلوراً إلى حدٍ ما، وأن تجد منطقاً يحميها ولغة تبررها وتدافع عنها. لكن يبدو في نهاية المطاف أن كل شيءٍ بقي ملتبساً وغير أكيد،

حيث بدت أفكارهم وتجاربهم كردات فعل أو سلوك يحاول إظهار نفسه كنتيجة منطقية لتجربة ما. سنوات خمس علمتهم جزءاً من معنى الخسارة والربح لكنها لم تعطِ ما كانوا يحلمون به، لقد زادتهم تلك التجربة قلقاً وضياعاً ووحشة، وإن بدت خياراتهم الأخيرة شبه نهائية، إذ كان لا بدّ من خيار وإن كان غير مطمئن.

كان لا بدّ لشقة الحرية أن تُخرج هؤلاء الذين تشتتوا في العالم أو عادوا إلى أوطانهم أو تاهوا في الحياة. بهذا المقدار تكون شقة الحرية «سيرة شاهدة» سيرة «تقريرية» لشبان وفدوا إلى القاهرة في منتصف هذا القرن من أجل العلم وغرقوا في متاهات الأفكار والصراعات والأحلام. هربوا إلى الحب والعشق والخمر، وكانت النهاية! فؤاد يبكي في طائرة تحمله إلى أميركا... بلاد جديدة ودمع كثير. □



التخريب الهادىء

جورج طراد

الوليمة
شعر
انسي الحاج
رياض الريس للكتب والنشر لندن - بيروت ١٩٩٢

■ كتاب «الأمير الصغير»، للفرنسي انطوان دي سانت أكزوبيري، سطح وعمق في آن. سطح يقرأه المستعجلون فيبهرهم، وعمق يغوص عليه الخبراء فيذهلهم. وأخطر ما فيه، كما علّمونا، وكما عدنا واكتشفنا، أن في كل عودة إلى «الأمير الصغير» متعة جديدة لا تنتمي بالضرورة إلى شجرة عائلة المتعة الأولى. العمق أعماق والغوص اكتشافات. حتى المستعجلون، إذا ما تعلّموا كيف يهدّئون من غليانهم، فإنهم لقادرون على تعلّم الغوص، حتى لا يبقى «الأمير الصغير» منغلق الجوهر على أحد.

مجموعة «الوليمة» الشعرية الجديدة لأنسي الحاج، سطح وعمق هي الأخرى. لكن السطح، هنا، ليس برّاقاً، والعمق أكثر نضجاً ومقدرة على الإدهاش. واستطراداً ربما لا تنفتح كل مغاليق «الوليمة» منذ القراءة الأولى. ثمة مفاتيح في النهايات تصلح لولوج البدايات. وثمة معادلات متقدمة تتلألأ أكثر إذا كان استيعاب المجموعة متقدماً إلى حد ما.

من الصعب القول إن «الوليمة» عودة إلى الشعر عند أنسي الحاج. أساساً هو لم يغادر الشعر. وفي «خواتم» شعر غزير، على الرغم من تصنيفها كتاباً نثرياً. الشعر مع أنسي الحاج هوالجو الآخر. غير المألوف ولا المدّجن. جو طليق تماماً كما لو أنه «اللاجو». ونكاد نقول إن كل ما هو شعر في نظر غيره، إنما هو كلام منبطح في نظره، وخال من أي بريق. بريق الداخل نقصد وليس بهرجة الزخارف البيانية الباردة.

في «الوليمة» يقتفي أنسي الحاج آثار مناخاته الأولى. خطوة خطوة على دروب التخريب والتجريب. تخريب كل ما هو قائم بفعل الزمن وزحزحة أصنام الممارسات المتكررة. وتجريب كل ما هو قابل للاختبار والشحن.

ولأن أنسي الحاج قد أصبح الآن، بعد ثلث قرن من المغايرة، أكثر خبرة ومعرفة بطرْق الأبواب السحرية، فإن هديره في «الوليمة» جاء أقل صخباً، وإنْ أكثر عمقاً.

نقصد أنه لم يعد بحاجة إلى الهتك اللغوي وإلى اغتيال المفردات، ليعيد إلى الرؤيا صفاءها ويصوغها كما يحلو لتخريبه الجميل. لغته اكتسبت ملامحها جميعاً. تخلصت إلى الأبد من صدأ الاستخدامات التجويفية الشائعة التي مورست على المفردات أجيالاً طويلة. بدت، على يديه، طازجة من دون افتعال، غير جاهزة إلا لاستقبال ذاتها من دون عنت أو تصلب.

في «الوليمة» لا تبدو القصيدة كلاماً، ولا حتى صورة أو وجهاً من أية معادلة يمكن أن تكون جاهزة ودائمة، إنها قصيدة اللاكلام واللاصورة واللاأسلوب. إنها قصيدة الجو المشحون من أقصاه إلى أقصاه. الجو الموحي، الجو الذي يتركك فجأة، أو يجعلك تنزلق باتجاه أقاليم لم يكن يخطر في بالك، أساساً، أنها ممكنة الوجود كي يكون الانزلاق إليها خطراً وارداً.

جو مشحون من أقصاه إلى أقصاه

في بعض «الوليمة» غنائية على غير عادة أنسي الحاج. صحيح أنها غنائية خاصة به، بمعنى أنها ليست ثوباً موروثاً متداولاً، ولكنها تبقى غنائية. أحياناً كثيرة ربما لا يكون من السهل اكتشاف تلك الغنائية، بل يتم أخذها على الشبهة، كما في قصيدة «أخاف أن أعرف» (ص ٥٨) حيث تبدو لنا المعاناة شخصية، والتجربة مرّة بواقعيتها، وإن كان الشاعر يسكبها في رؤيا ضبابية. وعندما نقول إنها غنائية خاصة فإننا نعني أنها غير هشة وغير مألوفة. تبقى مشبعة بحشد إيحائي يتوسل خلق الأجواء.

أحياناً تكون أجواء تأسيس على اللاثبات «عيناك اللتان في لون ثيابك ثابتتان في دوختي ثبات الحيرة المنقذة في العذاب» (ص ٥٨) فالثياب، كما الدوخة والحيرة والعذاب، قابلة للتحول الدائم ولكنها، هنا، تصبح رمز الثبات الذي يقاس عليه لون العينين.

وأحياناً أخرى تكون أجواء هيولي يتم الإمساك بهاوكأن لا فارق، في وحدة الوجود، بين الثابت واللاثابت «لست انت ما أمسكُ/ بل روح النشوة» (ص ٤٦). أو «ما أملكه فيكِ ليس جسدكِ/ بل روح الإرادة الأولى/ ليس جسدكِ/ بل نواة الجسد الأول/ ليس روحك/ بل روح الحقيقة قبل أن يغمرها ضباب العالم» (ص ٥١).

على الرغم من انفلاتها الواضح من نمطية الأسلوب فإن في بعض قصائد الوليمة ممارسات أسلوبية على شيء من الصناعة. نعتقد أنها صناعة مجانية بمعنى أنها غير مقصودة. فاللعب على الكلام ليس هواية أنسي الحاج: كذلك هو عدو اللعب بالكلام، على ما يبدو. لكن وحدة الوجود، وربما الإشراقة الشعرية الصوفية، تنجب مثل هذه الدائرية الأسلوبية التي تتكرر في أكثر من قصيدة. «وكما أن الصقيع نارُك/ النار صقيعك» (ص ٣٥) أو «اهربي سترجعين/ ارجعي ستهربين» (ص ٤٢) أو «تضحك لأني الأضعف/ أضعف لأنها تضحك» (ص ٦٩).

نكرّر أن أنسي الحاج، كما يعلن وكما يتبدى لنا من شعره، عدو لدود للفصاحة والبلاغة ولكل ما هو فعل خطابي. مع هذا ثمة أسلوبية، أو بقايا أسلوبية، في «الوليمة»، ربما هي حلقة الدائرية. من مظاهرها مثلاً: «... وترميهما في مراحم الهاوية، حاوية وراء ظهر العمر، العمر الذي فتح أدراجه وأطلقني من جديد...» (ص ١٦). «وإذا بي لا أزال البحر الرهين بالقمر، والقمر الرهين بالشمس، والشمس الرهينة بالليل، والليل الرهين ببلاغ عينيك» (ص ٢١). في مثل هذه النماذج ثمة جسر قائم طرفاه على مفردة يصار إلى تكرارها بسرعة لتتم على متنها عملية التسلّم والتسليم بين المعنى الأول والمعنى المتنامي من بعده، حتى يستقيم الجوا الإيحائي كاملاً أو قدر ما يسمح به الكمال.

شغف أنسي الحاج بالشعر أصبح مادة لشعره. يعني أن موقفه من الشعر صار أساساً لممارسات شعرية. خيط كامل يمتد من أول المجموعة إلى آخرها، عبر محطاتها الأربع: يا شفير هاويتي، سَراحُ الليل، الهارب، الوليمة. تكاد تسمك به، تتتبعه،





تشهد تجلياته وتكشف ارتباطاته جميعاً. إنه خيط الشعر/ القصيدة. الخيط كما يراه أنسي الحاج، وكما يريد له أن يكون في نسيج الحياة.

منذ القصيدة الأولى يطلع مفهوم للشعر يقول:

«والشعر التام نسيانُ الشعر» (ص ١٤).

وحتى القصيدة الأخيرة يبقى الشعر لغزاً ومفهوماً غير متداول:

«تريدون شعراً؟/ ومتى كان الشاعر يكتب شعراً؟» (ص ١٢١).

وبين القصيدة الأولى والقصيدة الأخيرة يتكرر الكلام على الشعر في قصائد أنسي الحاج.

«(...) لا وطن لي يا إلهي/ غير قصيدة خارج الشعر» (ص ٣٧) أو «كل قصيدة هي بداية الشعر» (ص ٤٥)، و«كل قصيدة هي آخر قصيدة» (ص ٥١)، أو «سحقاً للشعراء/ لولا ضجري منهم/ لما كتبتُ الشعر/ ولو لم أكتب الشعر/ لكنت بقيت/ كما كنتُ في مطلع العمر/ مجموعة أشعار غامضة/ لا أسمح بالاقتراب منها/ إلاّ لمن يُعطيني كلّ شيء...» (ص ٨٢).

ويبلغ أنسي الحاج، في اعتقادنا، ذروة المغايرة عندما يعقد مقارنة بينه وبين الشعراء الآخرين حيث يقول:

«أشعارهم سهولٌ وسيعة ومفرداتهم أغزر من ثمر القطاف.
ينزلون كالأمطار ويحصدون كالالهة
وحروفهم تلمع كزنود الحطابين.
... أحسُدكم أيها الشعراء!
وإني قريبكم البعيد.
وهبتُ ذاكرتي ولم أحفظ بيتاً
ولا غدوت إلى صيد المجلّدات الغفيرة الطرائد.
وصرتُ أرى ما أراه، فأراه
وحين أريدُ أن أكتبه
يبقى وراء عينيّ.
يداي مليئتان بالروح وخاليتان من كل كلمة.
ليتنا أنا أيها الشعراء!» (ص ٩٦ - ٩٧).

هكذا يطرح أنسي الحاج تجربته. هكذا يطرح مفهومه المغاير: إمتلاء بالروح وخلو من الكلمة. نعرف جيداً أن ما هو حاصل من حوله محتشد بما هو مضاد: اكتظاظ الكلام وفراغ الروح. ربما لأجل هذا أنسي مغاير. ربما لأجل هذا يكاد يكون غير مفهوم.

في مطلق الأحوال صاحب «الوليمة» لا يأبه كثيراً لما يحدث من صدى. أو هذا ما يوحي به على الأقل، إذ يعلن نفسه مختلفاً - رغماً عنه مختلف - لا حيلة له في ذلك ولا علاج. يعبّر عن كل هذا في قصيدة كاملة عنوانها «وفاء للعصافير».

«أنسابُ كالماء بين الصخور.
جلستُ لأنظم
فرأيت الأوزان عصافير تبكي في أقفاصها.
أكان يمكن أن أترك العصفور حزينا
من أجل أن أزيّن بيتي؟
وتركت الأوزان لأشداء القلوب.
وكم أنا معجب ببراعتهم!
وكم يطربني الغناءُ المنظّم!
وكنت أود لو أكون مثلهم
ولكنْ ما حيلتي
إذا خلقني الله ضعيفاً أمام الحرية
فضيّعتُ الأوزان وضيّعتني
ولم أربح غير وفاء العصافير» (ص ٨٣ - ٨٤).

والشعر في «الوليمة» ليس نَفساً واحداً. ونعتقد أنه لا يجب أن يكون كذلك. فيه أجواء صلاة تذكّر بمناخات «الرسولة» (ص ٢٢ و٢٣ وغيرهما). وفيه توهج داخلي وطني يذكر بأجواء بعض «خواتم»، خصوصاً في قصيدة «قمر الشعر» حيث يجلس على عشب لبنان المحروق «فلأختبىء وراء زجاج يريني ثأراً يرمّم روحي» (ص ٩٦). وفيه كذلك ما في «لن» و«الرأس المقطوع» من اكتناز للعنوان بحيث يكتمل به جو القصيدة، كما في قصيدة «لنذهب» (ص ٥٧) أو «الغيوم الوسيطة» (ص ٦١).

أنسي الحاج يواصل ذاته في «الوليمة»، ونكاد نقول يهادن نفسه. إبتعد عن الصخب الهادر وها هو يفيء إلى العمق. ليس ضروريا أن تكون عبارته معقدة. على العكس، نعتقد أنه في «الوليمة» فتح صفحة جديدة. صفحة قريبة من «الأمير الصغير» لسانت أكزوبيري، كما ذكرنا. يقرأها المستعجلون فتبهرهم، ويغوص عليها المتعمقون فتذهلهم. ربما لشدة ما فيها من براءة كما في قصيدة «اللجج السحيقة» حيث يقول:

«قامت وذهبتْ
لأنه لم يتكلّم
وكان لا يتكلّم
لأنه لا يريدها أن تذهب.

قامت وذهبت
لأنه كان يتكلّم كثيراً
وكان يتكلّم كثيراً
لأنه لا يعرف ماذا يقول
كي تبقى ولا تذهب.

قامت وذهبتْ
لأنه كان تارة يتكلم وطوراً يسكت
وهو كان يتكلّم ليسلّيها فلا تذهب.
ويسكت ليعطيها الكلام فلا تذهب.

قامت وذهبتْ
لأنها وجدته مرتاحاً
ففكرتْ ليس في حاجة إلى وجودها.
وهو كان مرتاحاً
لأنها جاءت
ولأنه لا يريدها أن تذهب...» (ص ٦٧ - ٦٨).

أعتقد ببساطة أن أنسي الحاج تمكن في «الوليمة» من أن يفصل بين الشعر واللاشعر. شعره هو لا شعر سواه. قد يرضي هذا الفرز كثيرين. وقد يغضب، كذلك، أكثر منهم بكثير. هذه هي المغايرة الممتدة منذ «لن» حتى «الوليمة». وهي التي جعلت أنسي الحاج قريب الشعراء البعيد بحيث ألغاهم متمنياً: «ليتنا أنا أيها الشعراء!». □

خارج العيادة

علي حسن
طبيب من لبنان

الطب بين الحقائق والأوهام

دراسة

منير شماعة

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت - لندن ١٩٩٤

■ معرفتي الأولى بالدكتور منير شماعة جاءت من باب السياسة، رغم أننا كلنا ننتمي إلى العائلة الطبية، وبالتالي كان يفترض أن تدخل من باب الطب إلى التعارف وليس من باب السياسة ولكن «تجمع لبنان الواحد» حيث كنا نلتقي في بداية الثمانينات كان يتكون بمعظمه من أطباء كالدكتور نجيب أبو حيدر، والدكتور منير شماعة وغيرهما بالإضافة إلى بعض الأصدقاء من غير الأطباء، كالوزير بهيج طبارة، حيث لا يتسع المجال لذكر الجميع.

وقد جاءت هذه المعرفة لتؤكد أن الطبيب الملتزم بإيمان بعمله الطبي، هو في الوقت نفسه الملتزم أيضاً بإيمان بقضايا مجتمعه، لأنه دائماً الأقرب إلى الناس، والأعلم بهمومهم. وهكذا لا يستطيع الدكتور شماعة أن يتخلى عن «لوثته» السياسية، فيستعمل في كتابه تعابير كثيرة من «الجارغون» السياسي، كتعبير من المحيط إلى الخليج، وتعبير انقلاب وحركة تصحيحية كما جاء في وصفه الدقيق والجميل جداً للخلية السرطانية حيث يقول:

«السرطان هو بمثابة انقلاب كيميائي على مستوى الجزيئات الدقيقة الموجودة في خلايا الإنسان.. تقوم هذه الخلايا الثورية «بحركة تصحيحية».. ثم تباشر طموحاتها التوسعية.. ثم تقوم بعمليات إنزال مستعملة أجهزة المواصلات المتاحة كأوعية

الجليس الانيس

ابراهيم فريد الدر
طبيب من فلسطين

■ كتاب د. منير شماعة تقرأه انّى شئت فينفعك، ويكون لك الرفيق الناصح والجليس الأنيس بما عُرف عن الدكتور منير من علم واسع، وروح ساخرة وقلب طيب وذكاء وقاد. فمن شدّة حبه لك، أيها القارىء، يحملك معه على بساط من الريح لتطرح من على ما تحمله من أوهام طبية، فترى الحقيقة صافية، خالصة، من غير تكلف ولا تطرية. تأخذك روعة الرحلة وسرعة الاستعراض فتنتهي منها راضياً ومسروراً، وغافراً أو ناسياً ما يكون لك من مآخذ على الكتاب!

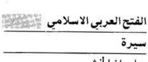
تبدأ منافع الكتاب من غلافه حيث الصورة الجميلة لقدماء العلماء والأطباء العاملين الساهرين على سلامة البشر. يا ليت المؤلف استمر في وضع صورٍ داخل الكتاب تسهيلاً للتفسير وبياناً للأعضاء، كما في الجهاز الهضمي مثلاً. أليست الصورة خيراً من ألف كلمة! لربما لم يرَ الدكتور من داع للصور ذلك أنه ما أراد الكتاب مرجعاً أو مادة مدرسية، بل تذكرة وتوعية للانسان العربي المثقل بالأوهام الضاربة في جسمه وصحته وطعامه وشرابه. جاء الدكتور بالكتاب تبديداً لتلك الأوهام وراجياً أن يصحح (العلاقة السقيمة) بين المريض والطبيب.. (ونظرة الشك) بينهما. ألا يعتقد الدكتور أن في سواد الجسم الطبي من المناقب والمعادن ما يفسر السقم والريبة!

تتنافس فصول الكتاب في متانة الأسلوب، وبيان الشرح ودقة السرد وجمال الأمثلة. الفصل الثاني (الحرارة) قدوة لما ينبغي أن تكون عليه الفصول الباقية. فيه التاريخ الجميل والعلم الجليل والإرشاد النافع، والشعر العظيم! يا ليت المؤلف جمع فصولاً مثل (الطاقة الحرارية والطاقة عند الانسان) وضمها إلى الفصل الثاني. الفصل الخامس عن (البنكرياس) جميل أيضاً. ذكرت هذا الفصل لأتمنى على المؤلف إعادة النظر في فصول الجهاز الهضمي من (أعراض وأمراض)، وذكرته لما يظهر فيه من روعة المعلومات التي جاءت في الفصل السابع، والأجدر أن تكون مع الخامس. كم أنت عظيم أيها الدكتور حين تبلغنا في الصفحة ٤٦: «... فإن غدة البنكرياس.. تسبب آلاماً في الظهر...»! وهكذا تتعلم، أيها القارىء، قليلاً من كثير في هذا الكتاب. أختلف مع الدكتور لاعتماده الترجمة المتداولة من غير أن يبدي رأيه فيستعمل مثلاً (العصب الجوّال) بدلاً من (التائه) لـ (Vagus) وغيره من مصطلحات يحق له إبداء الرأي فيها لا بل اعتمادها. ولست أدري لماذا استفرد المؤلف فصل (البرقان) فاتبع الكلمة العربية بما يقابلها في الانكليزية، ولم يفعل ذلك دوماً في مصطلحات ثانية!

مهما يكن من أمر، فإن لي رجاء أن يعيد الدكتور تجربته في الكتابة، طامعين إلى مزيد من علمه وتجاربه، وما عنده من ذخائر، من الفيروس إلى أملاح المعادن، شرط أن يثبتها بالصبر وبالأناة، فتغنى المكتبة العربية بما تفتقد من كتب علمية. ثم لا تؤاخذنا أيها الدكتور إذا طلبنا منك أن لا تجعل (الشورى غضاضة عليك) بل دليلك الأمين إلى أمور اللغة وشؤون العلوم الأساسية. لربما نلوم الناشر في ذلك، ولو أننا مدينون له إذ أخرج هذا السفر القيم. أما أنت، أيها القارىء، فأسرع إلى قراءة الكتاب، واحمل قلماً لتخط السطور وترتب المعلومات المفيدة واللذيذة، فتراجعها أنّى شئت. بذلك تكون قد خرجت من الكتاب راضياً بعد أن كنت قد دخلته راجياً. □

غزو مكشوف

أنطوان ضومط



الفتح العربي الاسلامي

سيرة

سليمان الخش

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت - لندن ١٩٩٤

■ بعد أن تقرأ الكتاب وترتاح معلوماته الوفيرة في ذاتك، تروح تفتش عن صلاته المحورية التي تشد أواصر فصوله. وتتساءل فيما إذا كان مترابط السياق ضمن الفصل الواحد، وفيما إذا كانت فصوله المنتهية تمهد لما سيلحق بها؟

فيتعثر جوابك، بعد لأيٍ، فالكتاب على ما يشير الدكتور سليمان الخش في المقدمة (ص ١٦): «أبحاث ثمانية ألقاها في قسم اللغة العربية في جامعة دمشق». لا يرتبط منها مباشرة بعنوان الكتاب سوى يسيرها على ما نرجح. فالمؤلف اغتنم مسألة «مالك بن الريب» وغيره من شعراء الفتوح، والفتوح الإسلامية في صدر الإسلام لا ليعالج مسألة الفتوحات الإسلامية بطريقة تقليدية بل بطروحات جديدة عالج من خلالها مسائل متعددة: السلطة الحاكمة في صدر الإسلام وعلاقتها بأحكام قرآنية شرعية محددة، هي في رأيه، ثوابت في الحكومة الإسلامية.

ولن نكون مغالين إذا اختصرنا ما تبدى لنا من عناوين - وربما غيرها مما لم نذكر - في محاور رئيسية ثلاثة اتخذ منها المؤلف ما يشد فصول الكتاب المستقلة، بعضها إلى البعض الآخر. وهي في رأينا:

١ - حكم العرب شرعة سياسية واجتماعية مستمدة من كتاب الله.

٢ - إدانة المستشرقين وكل العرب المستغربين.

٣ - إدانة كل ما هو غير عربي.

بالنسبة إلى المحور الأول فإن الجهاد ركن من أركان الإسلام كما الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما إلى ذلك من أحكام قرآنية تشريعية رفعت العرب والمسلمين من المستوى الحضاري شبه المتخلف ساحقة، بفعل مجيء الرسول الكريم، مراجل تاريخية كثيرة. وسمت بهم إلى مراتب حضارية متقدمة جداً. فإذا كان ذلك صحيحاً، فإن الفارق بين النظري والممارسة صحيح أيضاً كما يرى المؤلف. والمشكلة لا تتمثل في سوء الفهم بقدر ما تجاري تطلعات الحكام الشخصية والفردية التي أساءت كثيراً إلى تلك الأحكام.

إنها معادلة أساسية اعتمدها الدكتور سليمان الخش كلما سنحت له موضوعات أبحاثه. وإن روحه المفعمة بسمو العروبة وتفوقها أقحمها في كل مسار سياسي واجتماعي وثقافي، وأضفى على معانيها ومضامينها من بنات عصرنا الحاضر حتى في الفترات التاريخية التي لم يكن فيها للعرب أي تاريخ واضح المعالم كما في (ص ١٠٣).

إن الجهاد في الإسلام عملية طوعية، وهو أساس الفتوحات. ففي جانب منه غدا حرباً وقائية، غايته تحطيم القوة العسكرية للخصم كي لا يتمكن لاحقاً من مهاجمة الدولة العربية الفتية (ص ٩٣، ٩٤، ١٠٠). وفي جانب آخر جاء استعمارياً مخالفاً لأغراض الفتح (ص ١٠٤)، فأصبح العرب في العهد الأموي معتدين. فالفتوحات، كما يرى، كان يجب ألا تتخطى بلاد الشام والعراق لأن الأمبراطوريتين الرومانية والفارسية أوقفتا الحركة الحضارية لا بل ساهمتا في تقهقرها (ص ٣٣ و ١٢٨). إنما غباء الفرس وقلة إدراكهم لاستراتيجية العرب جعل العرب والمغول وجهاً لوجه في حرب كثر فيها الشهداء، وقلت منها المغانم (ص ١٢٧).

وعلى هذا تجد الكتاب مفعماً بالفكر الانساني حيث يغوص المؤلف إلى أعماق المجاهدين، ويعطي للجهاد، من حيث الممارسة الخاطئة والمكان غير المناسب، هذا المضمون غير المألوف عند المؤرخين العرب، فيدين هذا النمط على لسان «مالك بن الريب» (ص ١٢٩). فإن المجاهدين وإن سعوا في طلب الرزق أو الثراء فقد خانوا مبادىء الإخاء العالمي الذي جاء به القرآن الكريم. وتزداد الإدانة في الصفحة (١٣٠): «تشهد بأن الانسان العربي الذي اقتيد من أنفه مرغماً في جيوش التوسع، وإنه باحتجاجه على هذا، قد أسقط عن نفسه وإلى حد كبير المسؤولية الأدبية عن هذا التوسع أمام الأجيال العربية القادمة وأمام الضمير الانساني العالمي».

اذا سعى المجاهد الى الثروة يكون خائناً

ويرى المؤلف، بالاستناد إلى قصائد شعراء الفتوح، أن هؤلاء الشعراء تجاهلوا الفتوح في شعرهم (ص ٢٨٦ و٣٠٥) على الرغم من مساهمتهم في تحرير بلادهم. ليس هذا فحسب بل إن بعضهم قاطع حرب التوسع (ص ٣٠٨). ويورد عدداً من أسماء الشعراء الذين كانوا يمقتون التوسع العربي (ص ١٤٧ - ١٤٩) وقد عبروا عن استيائهم لأنهم سيقوا قسراً إلى القتال أكثر من مرة متهمين الحكام العرب بإكراه شعوبهم «على إتيان ما ينفر من إتيانه» (ص ١٤٩).

ليت شعري كم في هذا الكلام من عظات ليس للعرب الأقدمين فحسب إنما لكل الأمم الجانحة، في عصرنا، للظلم والاستعباد والاستعمار بمختلف تلاوينه وأشكاله. إنها نفحة إنسانية عالمية مستوحاة من نقد الذات لتعمم على الآخرين. فهل من يرعوي؟!

وتبقى حقيقة راسخة دون حلّ: فكيف يدين المؤلف الجهاد ويوفق، في آن، مع معانيه ودوافعه السامية كما جاءت في الرسالة النبوية وبعد أن باركه القرآن الكريم؟ ويأخذ الجهاد توجهاً ثالثاً عند المؤلف، ويحض عليه حيث يخوض المسلمون معارك عنيفة ضد الاستعمار في مناطق متعددة من العالم، في المرحلة الراهنة ويبارك أيضاً، من المنظور نفسه، الإسلام السلفي الراهن الذي: «أخذ يتلمس طريقه الصحيحة نحو الجهاد» (ص ٢٥٧).

لقد طرح المؤلف مواقف جريئة جداً لتفسير وتعليل ركائز أساسية للأمة في الإسلام، من ضمنها نقده لنظرة السلفيين (الصحابة) إلى الديموقراطية (الشورى). وهي معادلة لم يقاربها أحد قبله لا مباشرة ولا مداورة باعتبارها جزءاً أو ركناً أساسياً من الديموقراطية في الإسلام ونبراساً يحتذى. فهي في رأيه كانت لفظية، في صدر الاسلام، وأفرغت من كل معنى حقيقي، متهماً أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب وغيرهما: «بإقلاعهم عن الشورى التي نص عليها القرآن الكريم ومارسها الرسول





الكريم في حياته والتي كان يمكن بها، ومن خلالها، أن يتطور المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية إلى الديموقراطية الشعبية، وان يسحقوا مرحلتي: الإقطاع والرأسمالية إلى الاشتراكية...» (ص ٢١٣). ويكرر الموقف نفسه (ص ٢٣٥ - ٢٣٦) ملقياً باللائمة على أبي بكر وعمر لإخلالها بالديموقراطية بالطريقة التي اعتلى بها كل منها سدة الخلافة. مما أدى إلى الحكم الوراثي المخالف تماماً لأصول الحكم في الاسلام، والذي جر إلى ديكتاتوريات، ومآس كثيرة طيلة العصور الوسطى وحتى المرحلة الراهنة (ص ٢٣٨). فهي صفعت تاريخ المسلمين، وسهلت على خصومه توجيه التهم ليس بسبب الممارسة فحسب، إنما أيضاً للنفاذ إلى مصادر التشريع وتجريحها. ويعتقد الدكتور الخش ان ممارسة الديموقراطية (الشورى) الحقة هي ردع لكل تجاوز، وبشكل غيابها العملي مدعاة لكل إثم. ويعدد في هذا الإطار الممارسات الظالمة التي صدرت عن كبار الصحابة بمن فيهم الخلفاء. فيلوم أبا بكر على إحراقه أحياء من خانوه في حروب الردة (ص ٢٦٧). ولا يسلم عمر وخالد بن الوليد وعثمان بن عفان وغيرهم من اللوم (ص ٢٦٨ - ٢٦٩).

إن المؤلف كما يبدو ينزع إلى المثالية. فقد أراد من كبار الصحابة أن يرتقوا إلى مصاف الآلهة، مسقطاً عنهم الصفة البشرية الجانحة بالانسان إلى مزالق ومهاوٍ لأسباب مختلفة. وإذا كان، في رأيه، أبو بكر وعمر قاما بأعمال جليلة قلما قاربها غيرهما من الخلفاء، ونزعا على حد تعبيره إلى ممارسات خاطئة أحياناً، فهل يمكن تلافي ذلك في المرحلة الراهنة مع كل ما أفرز هذا العصر من مساوىء وجنح حكامه وشعوبه إلى كل أنماط الحيل والغدر والخيانة، وشكلت المادة هدفهم الأسمى، والعودة إلى الديموقراطية الحقة المنبثقة من القرآن الكريم وممارستها بكل أبعادها؟!

إن لفي هذا الطرح مثالية حقا!

المحور الثاني. وقد ضمنه المؤلف عناوين عديدة تبعثرت في طيات فصول الكتاب، صب فيها جام غضبه على كل المستشرقين وعلى المستغربين العرب الذين انساقوا في مناهج أساتذتهم وطبقوها في أبحاثهم خصوصاً طه حسين (ص ١٧٥ - ١٧٦) ونفذوا من خلال بعض ممارسات الحكام العرب، إلى إدانة ليس العرب فحسب بل الإسلام أيضاً.

لست في صدد الدفاع عن المستشرقين ولا المستغربين العرب على حد تعبيره، إنما أذكّر بأن التعميم نظرية ساقطة في علم التاريخ وفي العلوم الإنسانية الأخرى. إننا لا نزال حتى اليوم ندين للمستشرقين بنشر مخطوطات التراث العربي، وبدراسة جوانب عديدة من التاريخ الإسلامي تحليلاً وتعليلاً، وبعضهم نظر إلى الإسلام بكبر ولم يحط من قدره. وإذا كان بعضهم الآخر انتقد مواقف لا نقرها فعلينا أن نرد الحجة بحجة أقوى وليس بمواقف شاعرية ووجدانية.

يتهم المؤلف أبا بكر وعمر بالتخلي عن الشورى

إن الدكتور الخش يأخذ على المستشرقين نقدهم للحكام العرب من خلال عدة قضايا مثل معاملتهم للموالي كمسلمين من الدرجة الثانية. فهو ينفي ذلك جازماً جملة وتفصيلاً، ومدعي أن الموالي خصوصاً الفرس جندوا على قدم المساواة مع العرب، ولا يقر أن الحكام العرب جندوهم عند الضرورة فقط وفي المناطق النائية وغير المربحة عسكرياً ومادياً، ولا يعترف أن أرزاقهم كانت أقل من أرزاق الجند العربي، بل يصر على أن الموالي: «لا يبغون من وراء قتالهم هذا أجراً إلا ثواب الآخرة...» (ص ١٧٩). ويصر أيضاً وفي الصفحة نفسها على أن قائد الجيش «قتيبة بن مسلم الباهلي» فرض لهم مرتبات كما فرض للعرب مستنداً إلى «الطبري». حقيقة الأمر أن الطبري لم يذكر قضية العطاء أبداً، إنما الحادثة تدور على البيعة بين متنافسين «وكيع» و«قتيبة» (الطبري، الرسل والملوك، ج ٦، ص ٥١٢ - ٥١٦).

ويحاول الكاتب تبرير إبقاء الجزية على من أسلم في بلاد فارس (ص ١٧٨ - ١٨٧) بأن نفقات بلاد فارس كانت كثيرة وخراجها قليلاً، وأنها أسقطت حيناً وأعيدت أحياناً، علماً أنها لم تفرض على العرب المسلمين أبداً، وبالتالي لا تكون تمت المعاملة بالأسوة. وهل نسي أن «لا فرق بين أعجمي وعربي إلا بالتقوى»؟ وقول عمر بن عبد العزيز «إن الله أرسل محمداً هادياً ولم يرسله جابياً»؟!

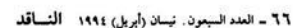
وفي الإطار نفسه يدين ما أخذه المستشرقون على الأمويين بسبب معاملتهم القاسية للموالي. وجاءت إدانته واقعية منطقية (ص ١٨٧ - ٢٠٠). فالأمويون حفاظاً منهم على دولتهم موحدة استعملوا العنف (ص ٢١١)، وأساءوا إلى الجميع عرباً وفرساً على حد سواء. لذلك يصنف كل الثورات على الحكم الأموي في خانة واحدة ويهاجم من خلالها موقف المستشرقين والماركسيين منها.

ويلاحظ المؤلف أن التعاطي مع الشورى، كما أسلفنا، هو لب المشكلة التي أفرزت قيادات سيئة بحيث إن تولي العباسيين الخلافة لم يغير من المعادلة شيئاً. إذاً المشكلة في التعاطي مع ألرعية تكمن في القيادة (ص ١٣٩). ويود الدكتور الخش لو أن الموالي تفهموا ذلك النهج والمسار للتخفيف من النقمة على العرب (ص ١٣٤).

وبالنسبة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أساء المستشرقون، في رأيه، لا سيما «فالهاوزن» تفسير هذه المعادلة وعلاقتها بالطاعة (ص ٢٢١)، والمؤلف لا يجد تعارضاً بين المعادلتين. وينفذ من خلالها إلى مهاجمة الحكام العرب الذين اتخذوا لأنفسهم لقب «المستبد العادل» (ص ٢٢٥). ولا يسلم من هجومه رواد الجامعة الإسلامية في العصر الحديث كالأفغاني وعبده ورشيد رضا. على عظم منزلتهم عند المسلمين. لأنه يجنح في تفسيره ورده جنوحاً مثالياً، ولا يرى عيباً إلا في الممارسة. ويتناسى أن الممارسة قد تصبح عرفاً وتقليداً ومن ثم قانوناً. ولا أدري إذا كان في وده الإتيان بإله لتطبيق كل الأحكام القرآنية الكريمة بطريقة سليمة! فإذا كان أبو بكر وعمر وعلي نواة الصراط المستقيم قد أساءوا، في رأيه، في بعض ممارساتهم فمن أين نأتي بحكام نموذجيين؟!!

وعندما يتناول المؤلف قضية حرية الفكر في الإسلام فإنه ينتقد موقف المستشرقين القائل بأن العرب المسلمين حولوا المسيحيين إلى مرتبة اجتماعية ثانية (ص ٢٤٥). وهو يميز بين نوعين من المسيحيين سليلي اليونان والرومان، والعرب (ص ٢٤٩) ويعتبر أن معاملة المسيحيين العرب جاءت مختلفة تماماً عن الفريق الأول (ص ٢٥٣ - ٢٥٤). ومن ثم يعتبر أن عمر بن الخطاب أسقط الجزية عن المسيحيين العرب مستفيداً من موقف عمر إزاء بني تغلب ويعمم ذلك على علاقته





بكل المسيحيين العرب، مستنداً في تبريره على كتاب «الأموال» لأبي عبيد بن سلام.

إن في تبريره مجانبة للحقائق التاريخية. فعمر لم يساو بين المسيحيين العرب والمسلمين. وإذ نحيله على المصدر نفسه الذي استعمله (الأموال، مؤسسة ناصر الثقافية، بيروت ١٩٨١) الذي جاء فيه ما حرفيته: «فصالحهم - أي بني تغلب - عمر بن الخطاب، على أن أضعف عليهم الصدقة - أي أخذ منهم العشر مضاعفاً - واشترط عليهم ألا ينصروا وليداً - أي ألا يعمدوا مولوداً جديداً» (ص ٢٠). وإذ نحيله أيضاً على كل عقود الصلح التي أبرمت مع المسيحيين العرب لتبين له ضعف حجته.

إن الاعتراف بالحقيقة فضيلة، وتالياً لا يمكن قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً. فلقد كان لكل زمان قوانينه ونظمه وظروفه. وتكمن أهمية المجتمع الإسلامي في استمرار أعداد كبيرة من المسيحيين فيه على رغم كل الظروف، في حين إن تلك المعادلة ما كانت مقبولة في مجتمعات أخرى وفي المراحل التاريخية نفسها.

بالنسبة إلى المحور الثالث أي إدانة كل ما هو غير عربي. فقد صب المؤلف جام غضبه وحنقه على الدكتور طه حسين فاعتبره المستغرب العربي الأول، وخادم الفكر الاستشراقي الاستعماري، ومروج فكرة اليونان «شعب الله المختار في الملاحم» وكأن في قوله إن العرب «لم يعرفوا الملحمة» (ص ٢٩١ - ٢٩٢) وهم في هذا النمط الأدبي دون اليونان منزلة، جريمة نكراء. وما استطاع المؤلف دحض هذه النظرية، إنما انهال على اليونانيين ملصقاً بهم كل أنواع الجرمية والعدوانية في تاريخهم القديم (ص ٢٩٤ - ٢٩٦ وخصوصاً ص ٣٠٠). وقد أراد للملاحم اليونانية مستوى روحياً دينياً كالمسيحية والإسلام، وهي قطعاً دون ذلك، لأنها ليست رسالة سماوية، ونمطها الأدبي يختلف جذرياً عن مضمون وروحية الديانات.

وإذا كان الأوروبيون أو بعضهم تجنوا كثيراً على التاريخ العربي كما يذكر المؤلف (ص ٣٢٠)، وهو محق في بعض مقولاته، أفتعطي نحن الجهل والحقد أنفسهما لنرد عليهم فنحجب عنهم أية مأثرة؟! وعلى هذا فقد هاجم عظماء من العالم الأوروبي بدءاً بالإسكندر مروراً بنابليون وصولاً إلى الفلاسفة والعلماء. واعتبر أن الهبة الإلهية والفرصة السعيدة هي التي أوصلتهم إلى التكنولوجيا الحديثة وليس علمهم (ص ٣١٦). إنها فرضيات خيالية لا يقرها أي مسوغ علمي. فالدكتور الخش ينفي أي دور للتراكم الحضاري، والحاجات الصناعية، وتحدي الانسان للطبيعة بعدما بات كثير من مصادرها لا يفي بحاجاته.

هذا غيض من فيض من معين كتاب «الفتح العربي الإسلامي» الزاخر بالمعلومات التاريخية القيمة المحمولة بعواطف العروبة الحديثة، والمصاغة بأيديولوجية هادفة ضمن أطر عدة معادلات. لعل أبرزها: الممارسة خالفت النص. يستشف منها إيقاظ الروح القومية العربية التي خبت في الثمانينات والتسعينات. فافترض المؤلف وعياً ثقافياً في الفكرين السياسي والاجتماعي عند كل العرب في العصور الوسطى، نعتقد أن القادة، آنذاك، كانوا يفتقرون إليه بما حمله الدكتور الخش من معانٍ ومضامين تفوق الواقع، وبالتالي جاء تأريخاً مؤدلجاً منغلقاً على الذات العربية. وهذا لا ينفي أبداً حقائق تاريخية مهمة، ومواقف جريئة جداً، وتفسيراً فذاً هو فتح جديد أحياناً في استيعاب بعض الأحكام القرآنية قد توصل إليها المؤلف باعتماده على معظم المصادر التاريخية المعروفة والنادرة منها، أيضاً وأضاف إليها دواوين شعراء الفتوح الإسلامية.

وإذ اعتمد في كل ذلك منهج المؤرخ فقد شدّته طبيعته الأساسية إلى الروح الأدبية أحياناً، بكل ما لشعور الأديب من رهف الأحاسيس وسمو المشاعر، فتدخلت العواطف الأدبية بالتأريخ وهي في الأساس انعكاس لحالات نفسية محددة لظروف معينة، ولا يمكنها أن تشكل حقيقة معرفية خالصة. ومع ذلك فإنها لا تبخس الكتاب حقه العلمي وفوائده. □



وديع عون
كاتب من لبنان

من مخزون الذاكرة
مذكرات
لويس الحاج
دار النهار للنشر - بيروت ١٩٩٤

■ هل كان شيخ الصحافة والأدب والكلمة الحلوة اللاذعة، قد لمع في المحاماة كما لمع في الصحافة والبلاغة والفصاحة؟ هذا هو السؤال الذي يجب أن يطرح على الأستاذ لويس الحاج بمناسبة صدور كتابه الجديد «من مخزون الذاكرة»، وقد لاحقت هذا الكتاب صفحة صفحة وكلمة كلمة، ولكنني لم أستطع أن ألاحق لويس الحاج في انطلاق أفكاره وتوثب خواطره، والتقاط نوازع وتطرف وتطور رؤساء الجمهورية الذين مروا تحت منظار الرقيب المراقب لويس الحاج، وقد التقط لهم ولسواهم من رؤساء ووزراء وحكام وزعماء وصحافيين مئات الصور، ولا أبالغ إذا قلت مئات الصور. بعضها شاء الصحافي اللوذعي لويس الحاج أن يكشف ما التقطه من عورات وعيوب وانحرافات أو مناقب ومزايا، وما كان يجول في بطون وأفكار وضمائر أولئك الرجال، وما تركته أيامهم من إرث خليق أن يحفظ، ويردد ويكون مثار عجب واعتزاز، أو ما تركت من عيوب ونقائص وشذوذ ورضوض في جسم





هذا الوطن، وفي هيكلية التابعين لهؤلاء الرجال الرؤساء، موظفين كانوا أم أوصياء، محاسبياً أم مستشارين، مراسلين أم صحافيين.

جاء لويس الحاج في «من مخزون الذاكرة» يروي حكايات صريحة واضحة عايشها بيقظة وحذر ودهشة ومناقشة وجدل، وأتى أميناً في سردها وطبعها ونشرها ويبدو لي كما أعرف وكما رافقت الصحافي لويس الحاج في وثباته الصحافية، أنه كان ولا يزال شجاعاً جداً في كشف النقائص، كما أنه لا يزال يتمتع باطلاع واسع على مجريات الأمور وأسرار رجالات البلاد ومتاهات السياستين الداخلية والخارجية، ومسارب الذين يديرون دفة هاتين السياستين ولكنه في كتابه «من مخزون الذاكرة» كتم كثيراً من الوقائع السياسية التي حدثت إبان معركة الاستقلال، من اعتقال الشيخ بشارة خوري وصحبه رياض الصلح، وعادل عسيران وسليم تقلا وغيرهم، إلى تحريك الشارع، إلى تأييد الدول العربية، وخصوصاً مصر الملك فاروق ورئاسة مصطفى النحاس باشا، وما كان عليه موقف الجنرال سبيرس السفير البريطاني يومذاك، وهل كان له دور بارز في إطلاق جناح الاستقلال؟ وغير سبيرس من أقطاب السياسة الانكليزية في ذاك الزمن من زعماء ورجال دين وقلم وكلمة. ألم يكن لهم الدور البارز الناشط في تلك الفترة من حياة لبنان؟ أي نعم كان لهم أدوار متشعبة مسؤولة وعلى الرغم من أن الصحافي الكبير لويس الحاج يعرفها ويدرك أسرارها ولكنه في «من مخزون الذاكرة» رفض أن يذكرها ويفرفط أوراقها معتبراً أن أقلاماً كثيرة لعقتها وأسهبت في شرح أسبابها ومشاكلها، لهذا انصرف لويس الحاج إلى إطلاع الرأي العام اللبناني والعربي على خفايا الرؤساء ومساربهم التي قلما يعرفها أبناء هذا البلد وهي قليل من الكثير الذي عاشه وعركه فكراً ورأياً وقلماً.

ربما انني عايشت تلك المرحلة وأعرف أشياء كثيرة شائنة عنها ولكنني أضرب صفحاً عن ذكرها لئلا انكأ جراحاً وأظهر نفسي أنني كنت أتمتع ببعض ملامح الذكاء، وصراحة أقول بإشراقة الذكاء التي يتمتع بها الزميل الكبير لويس الحاج، وهنا يمكنني أن أجيب عن سؤالي في مستهل هذه المقالة، إن لويس الحاج كان لمع أيضاً في مجال المحاماة وهو الذي نال شهادة الحقوق من جامعة دمشق عهد الرجل التاريخي الفذ الرئيس فارس الخوري، ومارس أدوار «الستاج» في مكتب المحامي البيروتي المرحوم حبيب ربيز، ولكنه أراد أن يكون شيخ الصحافة، كما عرف والده الشيخ نعيم الحاج في قيتولي عروس الصنوبر والتفاح والزيتون، بشيخ مشايخ القرى المجاورة في قضاء جزين وكان بين الأوائل الذين يحسنون القراءة والكتابة.

رغب المؤلف أن يكون افلاطون عصره

والآن على الرغم من تقدمه في السن وإحاطته بعناية الأبناء والأحفاد وعناية أم البنين الفائقة فإنه يأبى أن يحبس قلمه ويلجم أفكاره، فكما أنه طَلّاع في المطالعة ولا سيما كتب اللاهوت والفلسفة والتاريخ، فهو أيضاً طمّاع في أن يعانق زاويته في «النهار» كل صباح في رأي حر وانتقاد نزيه أو تقريظ لافت صادق أمين، وكأني به في «شؤون لبنانية» رغب في أن يمثل دور المحامي أو دور القاضي، فيتلقى الشكوى ويقرأ المطالعات ويصدر الأحكام وكثيراً ما تذهب هذه الأحكام هباءً منثوراً، لأن من بيدهم أداة التنفيذ قلما يحركون مكابح التنفيذ وقلما يرفعون سوطاً في وجه الطغاة والمجرمين ولكن القاضي لويس الحاج لا يترك منبره في «النهار» حتى إنه يأبى الاستقالة عن واجب رفع الصوت وتأدية رسالة العدل، ولكن مما يؤسف له في هذه الأيام، أن العدل يبقى سجيناً والحق مكبوتاً، والمخرب والطاغي والمجرم، كلهم طلقاء أحرار ويظل قاضي «شؤون لبنان» يتلقى الشكوى ويصدر الأحكام...

وبعد، يهمني أن أعود الآن إلى «من مخزون الذاكرة» الذي قام بدور النائب العام يقف أمام قوس العدل ويدل بصوته المدوي وبإصبعه الموقرة إلى جميع الرؤساء والزعماء الذين أمسوا في ذمة التاريخ شواهد عدل وقوة وإيمان وضمائر. «من مخزون الذاكرة» قلما يفرغ من سنابل خضراء لأنها ملأنة فيها الغذاء اللازم لكل من يعتمد هذا الغذاء، وفي مجال «التوطئة» التي سردها المؤرخ لويس الحاج ليستنفر موضوع الذكريات، ولكي يبطل كل سؤال يقول: «هذه الذكريات ليست تاريخاً، لأن الوقائع المسرودة لم تدون في مفكرة يومية يمكن الرجوع إليها لتحديد اليوم والشهر والسنة... انها تصلح هامشاً لتاريخ حقبة تمتد من مطلع الثلاثينات حتى أواخر السبعينات..» إلخ.

لست أدري في هذا السياق بدءاً من الرئيس بشارة الخوري حتى الرئيس الياس سركيس لماذا هرب لويس الحاج من ذكر التواريخ وتحديد أرقام الزمان والعوامل والوقائع السياسية المحلية والإقليمية والخارجية التي عملت بنشاط ظاهر للإتيان بهذا الرئيس دون غيره، وهو وإن كان ذكر بعضها، إلا أنه نظراً للباقته الصحافية المشهور بها فضل أن يتخطاها ويتجاهلها في حين كان يجدر به أن يذكرها ويفضح أسرارها ويفيد بها التاريخ والقراء. وهي تبقى سجلاً بارزاً تطلع عليه الأجيال المتلاحقة في لبنان وتكون بمثابة مدرسة سياسية وصحافية وخلقية فتح أبوابها مشرعة الأستاذ لويس الحاج إذ لا يكفي أن يقول: «وقد لعب (أي الشيخ بشارة) دوراً بارزاً في حمل رجال الأكليروس الماروني على دعم الإنتفاضة الاستقلالية آخذاً على عاتقه إقناع الزعماء المسلمين بأن يكون ولاؤهم للبنان المستقل ولاءً غير مشروط، بحيث يشعر المسيحيون أنهم أصبحوا بغنى عن الحماية الأجنبية».

هنا يبرز السؤال، لماذا اتبع الرئيس الخوري هذا التوجه دون سواه؟ لماذا لجأ إلى هذا الدهاء السياسي؟ هل ليقطع الطريق على منافسه إميل إده مرشح الفرنسيين الديغوليين؟ وهو كان مرشح الإنكليز وقطب السياسة يومذاك والزعامة المصرية مصطفى النحاس باشا رئيس حزب الوفد القوي ورئيس الوزراء، الناطق الأكبر بلسان العرب.

هذه وقفة تاريخية كم كنا نتمنى أن يعطيها شيخنا لويس الحاج ما تستحق من عوامل سياسية دولية وعربية، هو سيد من اطلع عليها وتتبعها يومياً في جريدة «النهار» ولكنه في «من مخزون الذاكرة» أحب حسب أسلوبه الفصيح وجوارحه المحلقة أن يكتفي بتسجيل وقائع شخصية في ممارسة الحكم في لبنان وتطلعات الحكام إلى استقطاب الرأي العام، عفواً إلى استقطاب تأييد الأنصار والأحزاب، وأصحاب الكلمة المسموعة بين الشعب، وهذا شيء طبيعي بين الحكام هنا وفي الخارج، نظراً إلى ارتباطات شخصية قلما

يستطيع الحاكم أو الرئيس أن يتخلى عنها.

وهكذا كانت الصورة واضحة في كل دروب الرؤساء التي رسمها لويس الحاج بحنكة تاريخية لا يمكن لأحد أن ينكرها أو يتجاهل وقائعها، وهي مرت بعهدة المكتب الثاني، منذ عهد بشارة الخوري حتى عهد الياس سركيس مروراً بدور كل من الرؤساء كميل شمعون فؤاد شهاب، شارل حلو، سليمان فرنجية، الياس سركيس، ولا سبيل هنا لأذكر اسم كل من تولى إدارة ورئاسة هذا المكتب إذ إنهم معروفون وقد شرح بمنتهى الصراحة والواقعية أدوارهم السياسية وغير السياسية الأستاذ لويس في «مخزونه» إلا أنه أتى لماماً على ذكر مجلس النواب وأعماله ومواقف بعض النواب في الدفاع عن كل ظلامة إن كان في صفوف الموظفين أو في صفوف الحكام والوزراء، وأهم ما جرى في بدء عهد الاستقلال، وله أهميته في سير النظام والعمل وهو استبدال أوقات العمل في دوائر الدولة وبعض الشركات والمصارف، إذ على عهد الانتداب كان يبدأ العمل في دوائر الدولة من الساعة ٨ صباحاً حتى الساعة ١٢ ظهراً ومن الساعة الثالثة من بعد الظهر حتى السادسة مساء، وقد أبدل هذا النظام بدءاً من عهد الاستقلال من الساعة ٨ صباحاً حتى الساعة الثانية ظهراً وهذا لا يستحق ذكره في «من مخزون الذاكرة» لأنه صار مفهوماً لدى الرأي العام ولم يجر له بحث لدى الاختصاصيين وخبراء الدولة إذا ما كان أكثر فائدة من النظام الأول وأكثر نتاجاً في دوائر الدولة. ومما يؤسف له كثيراً في «من مخزون الذاكرة» أن المؤلف الأستاذ لويس الحاج لم يفطن إلى هذا الأمر أو أنه تعمد تجاهله لأنه أمسى من رميم الزمن لا يستحق الرحمة...

هذا، ولا عجب أن يصل رئيس تحرير «النهار» الأستاذ لويس الحاج إلى دواوين الرؤساء، ويكون موضع احترام وتقدير، ومحور جدل، وسؤال وجواب، لأن «النهار» كانت ولا تزال تتمتع بشخصية صحافية مهابة نظراً إلى ما تتمتع به هذه الشخصية من رفعة وترفع ومناقب سبق في ميدان الصحافة والرأي والاطلاع، ونظراً إلى ما يتمتع به الأستاذ الحاج من رؤية صائبة في اكتشاف الأمور وتحليل الوقائع بمنظار الحقيقة والجرأة، هذا نراه في كتابه «من مخزون الذاكرة» من الصفحة الأولى إلى الصفحة ٢٤٠ لم يتجنَّ على أحد، لا من رؤساء الجمهورية ولا من رؤساء الوزارة ولا عبر زملائه الصحافيين، وخصوصاً عبر بعض الزعماء ورجال الأحزاب، بل كان المؤرخ الأمين أحب أن يجمع ما علق في ذاكرته من شواهد حياتية صحيحة لا غبار عليها فيما يختص بمراكب هؤلاء الرجال الذين حكموا، ويبدو في كتابته أنه لم يكن متزلفاً، لم يكن طامعاً، بل رغب في أن يكون أفلاطون عصره.

وهذي لعمري مدرسة جديدة في عالم التاريخ والأحداث والصحافة، إلا أن ما يجوز ويحق ذكره، هو أن الأستاذ لويس الحاج، وهو كصحافي كبير وكمفكر لبناني لامع، كان يحسن به أن يجول في بعض الوزارات وهي لم تكن بعيدة عن بصيرته وبصره فيعطي كل حاكم، كل رئيس من هؤلاء الرؤساء، ما أفاد الدولة، هو وحكومته التي ألفها، وما هي الغلال التي حصدها الشعب، إن كان في مجال العمران والاقتصاد، في مجال الإنماء والمال، في مجال الثقافة والصحافة والحضارة، في مجال الأشغال العامة، في مجال الزراعة والسياحة والاصطياف، وفي مجال أجهزة الأمن والجيش، في مجال المدارس والجامعات والشؤون الثقافية والحضارية وغيرها من شؤون استقلال الدولة والحرية والديموقراطية عبر المجالس النيابية التي توافدت على البلاد منذ عهد بشارة الخوري حتى عهد الياس سركيس، منذ عهد رياض الصلح وعهد عبد الحميد كرامي وسعدي المنلا وحسين العويني وتقي الدين الصلح وشفيق الوزان، ولا أنسى عهدي رشيد كرامي وسليم الحص، ماذا نتجت هذه العهود في شتى حقول الدولة العمرانية والتربوية والاقتصادية والمالية ولا سيما الشؤون الصحافية من إعلامية وإعلانية وحرية رأي وفكر وقول وعمل؟

إنني في ختام هذا البحث ليسمح لي شيخنا الوقور الأستاذ لويس الحاج أن أسأله لماذا غض النظر إهمالاً لكل هذه الشؤون الشعبية المهمة ولم يذكر منها شيئاً، يحسن أن يذكر في سلسلة الرؤساء وعهودهم؟ وهو كان ولا يزال على ذروة هذه الأعمال اطلاعاً وحقيقة، ولكن لا غضاضة في قول الحقيقة، إن «من مخزون الذاكرة» كتاب قيم ومدرسة كبيرة عسى أن تلقن الخلف دروس الوطنية والنزاهة والإقدام في خدمة الدولة والشعب والأجيال. □









حنان معتق

عاصم الجندي

شرائط ملونة
سيرة ذاتية
ليلى عسيران

رياض الريس للكتب والنشر لندن - بيروت ١٩٩٤

■ وصلتني مؤخراً «شرائط ملونة» للصديقة ليلى عسيران. وهي ليست رواية جديدة لها، وليست مجموعة قصصية، إنها نوع من السيرة الذاتية، تحكي فيها الكاتبة، عن محطات في حياتها، وبأسلوب فيه الكثير من البوح والنجاوى... وليلى، هي واحدة من جيل الستينات، تلك المرحلة التي لن تعود، ما زالت مستمرة في العطاء، رغم كل ما مر من مرارات.

من حيث لا أدري، أجدني منساقاً للعودة إلى تلك الأيام الغابرات.

لم تجمعني وليلى صداقة مباشرة، كانت صداقتنا ضمن مجموعة الأصدقاء المشتركين. فأنا لا أتصورها إلا وأتصور معها توفيق صائغ، علي الجندي، ياض الريس، وغسان كنفاني، و...

تجمعنا لقاءات وأسمار، من الأنكل سام إلى فيصل والدولتشي فيتا والهورس شو، تلك المرابع التي كانت منتديات للآداب والفنون والسياسة.

كانت ليلى الأكثر توفزاً واحتداماً بين أصدقاء تلك المرحلة التي لن تعود. فهي إما ضاحكة حدَّ الصخب؟ أو ثائرة حدَّ الصخب، وكان أكثر احتدامها ذا أبعاد سياسية، كان هم الوطن هو الغالب على كل همومها.

وحين تم لقاؤها بالصديق أمين الحافظ، كان ثمة توافق بين الجميع، فقد كان «هدوؤه، ورواقه» خير دواء لـ«ثورتها» المتأججة دائماً. وأثبتت الأيام مصداقية ذلك، وتستطيع أن تقرأ ذلك، في ما كتبته عنه في «شرائطها الملونة». لقد قالت أجمل كلام لدرجة قد تغيظ من فطروا على «الحسد».

هي ذي «شرائط ملونة» أمامي في هذا الليل الحزين، وأحزاني دائماً ذات بعد سياسي.. وفيها شبه سيرة، ليس لليلى عسيران شخصيا، وإنما لمرحلة سياسية، ولمأساة جيل برمته.

المئة صفحة الأولى، تدور برمتها، حول الطفولة، غياب الوالد، المدرسة الداخلية، البعد عن الأم، وسواها. وهي كان يمكن أن تكون المدخل اللطيف، لما بعدها. رغم أنها أطالت بعض الشيء، وحبذا لو اختصرت شيئاً، خصوصاً في تفاصيل المدرسة الداخلية ومعاناتها فيها.

صداقات أغنى من الحب

تنتقل بنا بعدها، إلى المشوار السياسي في حياتها، من الماركسية إلى البعث، إلى القضية الفلسطينية، وهي هنا، تصور حركة عمر بالنسبة إلى شباب تلك الأيام، التي كانت حافلة بالآمال. آمال أعقبت ما نحن فيه اليوم!

ذكريات لقائها بـ«الأستاذ» والصداقة التي نشأت بينهما. جميل أنها لم تذكرها إلا بعد رحيله. والأجمل، أن تحكي عنها هذه الأيام بالذات. «بادلته ثقة، إخلاصاً، تفانياً وعاطفة، واحتفظت بسر صداقتنا الخاصة، النادرة تلك، إلى ما بعد وفاته..» (ص ١٣٤).

بالمناسبة، ليلى لم تعرف الحب، بالمعنى المتعارف عليه، الحب عندها كان هو الصداقة، بأعمق معانيها التي هي أغنى من كل حب. وكانت دائرة صداقاتها تتسع حتى تكاد تشمل الوطن العربي برمته.

حكاية توقفها عن الاستمرار في البعث، صاغتها بشكل جميل. وأجمل ما فيها، هو هذا الإخلاص للماضي، وعدم التملص منه، مهما كانت آراء المرء فيه وخيباته. هذا الاخلاص للماضي، قليلون هم الذين يعيشونه هذه الأيام، في زمن الانتهازية وسرعة تغيير الناس لجلودها، بسرعة تغيير ملابسها: (يبدو أننا، نحن قدامى البعثيين، أصبحنا شيئاً مخالفاً للقواعد هذه الأيام).

«قررت أن أنقطع نهائياً عن حلقات الحزب... شعرت وكأن أعز ما عندي قد فني وراح، أكله التاريخ، ومضى ذكرى حلوة، حلوة حتى اليوم..» (ص ١٣٧).

ثم: «بعد خيبة أملي في مسار الحزب، لم أصبح من غلاة «الناصرية» فقد وهبت للبعث أول إشراقة وطنية في حياتي. كان كالحب الأول، لا يمكن أن يتكرر بالطريقة نفسها»!! (ص ١٣٩)

تجربتها في «روز اليوسف» يبدو أنها من أغنى تجاربها، في المهنة والحياة. ويبدو أن أعمق صداقة كانت لها مع أحمد بهاء الدين وصلاح جاهين.

أحمد بهاء الدين، مريض هذه الأيام، وقد طال به المرض، أعرف أنهم قيد إنجاز كتاب عنه، في احتفال سيقام في ذكرى بلوغه السابعة والستين. لو كنت أطلعت على «شرائط ملونة» قبل الآن لاقترحت على القيمين على مشروع الكتاب، أن يأخذوا مقاطع مما كتبته عنه، كأفضل ما يمكن أن يكتب عنه في تكريمه. ويبدو أن الرجل، كان شخصية مميزة ونموذجاً مخصوصاً في عالم الصحافة ومثالاً للجرأة في الرأي، حتى لو لم تتفق معه فيما يذهب إليه. فهو مثلاً، طرح قضية الدولة الفلسطينية، وبعناد، في الوقت الذي كان مجرد الإشارة فيه إليها، يعتبر من الموبقات.

ماذا تقول ليلى عسيران في أحمد بهاء الدين؟

«وكنت أكاتب أحمد بهاء الدين من بعد زيارته بيروت، وتردني رسائله بخط صغير منمنم، يختصر لهفة الشوق والرغبة في الاستزادة من المعرفة بأسلوب خاص به، فقد ولدت بيننا بداية علاقة تضمنت حساسية شفافة، ما لبثت أن تطورت عبر السنين، واللقاءات المتكررة، وتوطدت، وارتفعت فوق الصداقات الأخرى، كان لعلاقتنا فرادتها، لما تضمنت ما هو أرفع من العواطف العادية...» (ص ١٤٢).

ثم: «ذلك الانسان الذي سيظل أقرب الأصدقاء إلى قلبي ووجداني الفني والسياسي» (ص ١٤٣).

ويبدو أن تأثير أحمد بهاء الدين، كان هو الأكثر رسوخاً في نفس الفتاة اللبنانية



الطموح، التي التحقت بـ«روز اليوسف» في عزّ تألقها كمجلة:

«ويظل بهاء الأكثر رزانة، الوصي الروحي، صديق كل الفرقاء، والنجم السياسي لتلك المرحلة. بهاء رصّع روحي الصافية بالجواهر، وكيف أحصي ما علمني إياه؟؟» (ص ١٤٩).

ثم تتابع في لمسات رقيقة:

«بهاء هو أول من أحس بوجعي» و«بهاء هو الذي وضع قلبه الشفاف الرقيق، الرفيق بين راحتي ووجهني عقله المبدع.. بهاء وضع يده على وجداني: فاسترحت!!!».

ثم: «بهاء غير موجود بين أبطال «لن نموت غداً» لأنه بطل كل الأزمنة» (ص ١٠٥).

كم يتمنى المرء لو تصل كلمات ليلى عسيران، إلى أحمد بهاء الدين، وهو يعاني منذ سنوات ثلاث. وأن يكون قادراً على استيعابها. فهي خير عزاء له في محنته، من صديقة قديمة وتلميذة قديمة (إذا سمحت ليلى بالتعبير، وهو واضح في كل ما تحكيه عنه).

ويبدو أن علاقتها بصلاح جاهين، كانت في المستوى عينه، فهي تقول عنه: «وصلاح جاهين بالنسبة إلي مثل بهاء، لا يحصر بكلمات، إنه عالم بذاته: رفقته تجربة مضنية غنية. معه كنت أسمع صوت الشجن، ومعه كنت أشتم رائحة مصر القديمة» (ص ١٤٧).

وتأتي مرحلة العمل الفدائي، بعد صدمة حزيران. وتذهب ليلى إلى مواقعهم في الأردن. تعيش معهم تفاصيل حياتهم اليومية، تشاركهم كل طموحاتهم وأحلامهم وعذاباتهم. في جبال جرش وعلى ضفاف النهر.. «خط الأفعى».. وكانت «عصافير الفجر» وسواها.

كان العمل الفدائي يومها، هو نافذة الضوء التي انفتحت على كل «الثوريين» بعد مرارات الهزيمة. وعاشت ليلى القضية الفلسطينية، بكل اندفاعاتها ولهفها وأشواقها...

ماذا تستطيع ليلى عسيران أن تكتب الآن؟

ماذا نستطيع كلنا أن نكتب الآن؟

هل آن الأوان لأن نكسر أقلامنا، ونجمعها في الساحات العامة، نحرقها، بخوراً لانتصارات كل المنتصرين.. أم إن علينا ألا نتوقف عن الكتابة، أن نكتب لمن يأتون بعدنا، بعد خمسين سنة أو أكثر؟

ثمة فصل في شرائط ملونة، كتبته شارحة فيه رواياتها، لماذا؟ هل كان من الضرورة بمكان أن تفعل ذلك؟ هل هو رد على إحساسها كما تقول: «كم ظلمتني بعض الأقلام المريضة!» (ص ١٩٤).

ولماذا الأقلام مريضة؟ أهكذا نصف كل قلم يقول ما لا نحب في نتاجنا؟

أكان من الضرورة، أن تكتب في الصفحة التالية: «المهم أن معاناتي الهائلة لم تضع سدى، لأنني «تكرست» روائية جديدة» (ص ١٩٥). أو «وسيأتي اليوم الذي يظهر فيه أن ما كتبت، قد أصبح سجلاً أدبياً حافلاً، لفترة حساسة من انتفاضة العرب وانتكاساتهم» (ص ١٩٣).

أما كان أليق لنا، أن نترك الآخرين ليقولوا هذا، فيما كتبنا وما سنكتب!.. ومع ذلك، فلكل منا «شطحاته» أو نزواته. وهي لا تؤخر أو تقدم في تقويم الأجيال المقبلة له.

مما لا شك فيه، أن ليلى عسيران أعطت الكثير، أدبياً وإنسانياً. وهي فعلاً تصور في كل ما كتبته أزمة مرحلة برمتها. (يؤسفني أنني لم أطلع على أعمالها التي صدرت في السنوات الأخيرة، لأنني كنت أعيش بعيداً، في نعماء منفاي الجميل).

وليلى تستحق عودة إلى كل نتاجها، قراءته، والكتابة عنه فهي واحدة من جيل الستينات، المفعم بالعطاء والزخم، وبقيت تكتب حتى اليوم، ولا يجوز أن تتوقف فهذا الجيل، لا يزال لديه الكثير ليعطيه، ليقوله، رغم كل ما يحيط بنا من زيف ووجع.

أعدتنا أيتها الصديقة ليلى، إلى أجمل أيام العمر، وإن كان لمصر فيها أكثر مما للبنان..

ولا أقول هذا، من موقع إقليمي ولا ريب. فقد بحثت طويلاً عن بعض الصور العتيقة والجميلة، فلم أجد لها أثراً، أو مررت بها لماماً.

ومع ذلك، تظل «شرائط ملونة» حافلة بالدفء والصفاء والحنان المعتق، الذي ليس هو غريباً على ليلى عسيران! □

حلب داخل الأسوار

عبد اللطيف خطاب
كاتب من سورية

رياح الشمال ١٩١٧
رواية
نهاد سيريس
مركز الانماء الحضاري - حلب ١٩٩٣

■ تعتمد رواية رياح الشمال ١٩١٧ للكاتب نهاد سيريس في بنائيتها على مسرد أحداث يضم بين قطبيه زمناً يتحدد بعامين هما ١٩١٦ - ١٩١٧ وفي مساحة مكانية واسعة تبدأ من /بدْنة/ في الجزيرة العربية مروراً ببغداد - دير الزور - حلب كي تستقر كثيراً في حلب، ويعقد أكثر من فصل في بيروت، ثم تتركز الأحداث كرة أخرى في حلب وما جاورها، والرواية هي رواية حلب في أوائل القرن، الرواية رواية حلب أولاً وأخيراً.

يعقد الكاتب تسعة عشر فصلاً جلّها في حلب وما جاورها، ولا تسير الرواية في نسق درامي متصاعد، فهي تعرج على أحداث جرت سابقاً، لكي تضيء موقفاً حالياً يكون موضوع الدرس لدى تشكل بؤرة مركزية يستند إليها الكاتب فيما قرأته من أعمال أدبية سطّرها ببراعه الجميل، وعندما يصور لنا هذا الماضي بكل انكساراته وهزائمه، فكأنما يشير إلى الحاضر بالعين نفسها، مما حدا بالناقد عبد الرزاق عيد أن يذيّل الرواية بمقتطف من مقالة عنها، فيكتب عن هذه العين الجريئة التي رصدت الماضي وترصد الحاضر. ترصد الماضي كشاهد على انكسار حاضر ما زلنا بين ظهرانيه.

تسرد الرواية قصة مجموعة من الخيّالة العرب، تمشي في الحر اللاهب، وحر الهاجرة من بدْنة في الجزيرة العربية (السعودية حالياً) متجهة صوب بغداد، وتصف معاناة هؤلاء الخيّالة وهي معاناة لا على مستوى الجسد فقط، بل على مستوى الفكر والروح. تعترضهم دورية تركية وتسلب مالاً منهم مقابل إطلاق سراحهم وعدم تعرضهم للسجن، ثم يصل الخيّالة إلى بغداد، كي





شخصيات حية وغناء شجي

نتعرف بهم أكثر بأنهم أعضاء إحدى الجمعيات العربية التي تشكلت في بداية القرن المناهضة للمستعمر التركي وهي الجمعية القحطانية. يصف لنا الكاتب نقاشاً حاداً يدور بين أعضاء هذه الجمعية، هل نستمر في الاتصال بالشريف حسين شريف مكة الذي سيقود الثورة العربية ضد الترك ـ وهذا هو السبب في ذهابهم إلى بذْنة للالتقاء مع رسل الشريف ـ أم إنّ الشريف حسين سيطرد الترك ليحل الإنكليز محلهم، (وهو ما حدث فعلاً فيما بعد).

إنّ الكاتب يدخل إلى أعماق شخصياته، فليست شخصياته التي يرسمها على طول الرواية هي شخصيات خارجية، محاربة، وطنية، جامدة لا يأتيها الباطل البتة، بل ندخل معه إلى عمق الشخصية أفراحها، أتراحها، آمالها. ان (عمر بنبوك) الشخصية الرئيسية في الرواية هو من حلب موطن الكاتب الذي لا يستطيع أن يقدم لنا شخصية عميقة إلاّ من حلب وهي ميزة للكاتب لأنه يتعرف بهذه الشخصية أكثر مما لو كانت من مكان آخر. فـ(عمر بنبوك) هذا الحلبي يقدم على الحب، وعلى الحرب، يبغض، يحب، يكره، تماماً بالسوية نفسها. يقدم على قتل حسين (العراقي) لأجل محبته لفريدة العراقية بنت الشيخ درويش، وهو أحد أعضاء الجمعية القحطانية التي ينتمي إليها عمر، وحسين أيضاً ينتمي إلى الجمعية نفسها، غير أنَّ بنبوك يحقد على حسين رفيقه في الجمعية مثلما يحقد على الترك والإنكليز. وهو لا يقدم على قتل إنكليزي واحد، ولولا قضية الأرمن التي يصادفها في أثناء مروره بدير الزور السورية، لا يقدم على قتل الترك. إلا أنّ هذه القضية، قضية الأرمن، دفعته إلى أنْ يقدم على قتل ثلاثة من الترك (دون أن يلاحق فوراً وهي هفوة في الرواية) فعمر يقدم على قتل حسين بالحقد نفسه الذي أقدم به على قتل الجنود الترك، إن لم يكن أكثر.

يصف لنا الكاتب في ثنيات الرواية مقهى بغدادياً، فيقدم لنا الوصف عن هذه المدينة، وعن ذلك الزمن الغابر، كأنه أحد شخصياته. من أين لهذا الكاتب بتلك القدرة الروائية المذهلة على استحضار شخوص بغدادية في زمن غابر؟ ومن أين استحضر كل هذه الشخوص الحية، وهذا الغناء الشجي؟في ظني أنه استخدم المقهى الحلبي ـ البغدادي بفنية قل نظيرها في هذه الأيام.

إن المقهى البغدادي عند نهاد سيريس يكاد يدعوك إلى تناول فنجان من القهوة العربية أو استكان الشاي الأسود.

يقدم (عمر بنبوك) على قتل (حسين) العراقي، دون أن يطالبه أحد بثأر هذا الرجل (وهي هفوة أخرى في الرواية)، هل يُعْقل ألاّ يطالبه أحد في مجتمع عشائري بدم رجل، فالغريم معروف، وبين فترة ارتحاله إلى حلب ومقتل حسين، تستطيع عشيرة حسين أن تأخذ بالثأر، وفي زمن الرواية لم تكن الحدود الحالية موجودة، فيستطيع الواتر أن يأخذ بالثأر سواء في بغداد أو في حلب أو ما بينهما.

يصور الكاتب اجتماع قادة أركان الحرب الإنكليز، ودخولهم بغداد واحتلالها، وانفراط عقد الجمعية القحطانية. ومن بغداد إلى حلب، يرحل (عمر بنبوك) الحلبي مصطحباً زوجته الثانية فريدة العراقية، ويبدأ وصف الرحلة من البوكمال الحالية.

لماذا؟

لأنّ نهاد سيريس لا يعرف الطريق من بغداد إلى حصيرة مروراً بـ«هيت» رغم أنه يذكر «هيت» مرات عديدة في ثنيات الرواية، لكن يذكرها لا كمكان روائي، بل كمقر مؤقت لقيادة أركان الحرب الإنكليزية. وفي ظني أن الكاتب حابى الأرمن كثيراً في هذه الرواية على حساب العرب بني جلدته وقومه، (وهي نقطة سأقف عندها فيما بعد)، ويقدم لنا الأستاذ نهاد سيريس وصفاً للمجاعة في حلب زمن الرواية، ويقدم (عمر بنبوك) على قتل ضابط الصف الأرغلي التركي كونه حاول شراء زوجته العراقية فريدة.

ويقدم مجتمع الرواية حلقة المناضل الحلبي (عبد الجليل الشلاح)، وقد كان من بيبها (صالح بنبوك) وهو ابن عم الشخصية الأولى وهو المعادل الفكري لعمر، حيث يمثل عمر رجل الثورة المحارب، الذي لا يهادن، المحب داخلياً، بينما يمثل صالح، الفكر والجانب الفكري للثورة، والياقة البيضاء والكرافات. ثم يسرد لنا الكاتب هموم زوجة عمر الأولى بهية الحلبية والتي تنتهي بائعة لجسدها، جرّاء الجوع والجنس، لتهرب أخيراً مع من يستطيع إرضاءها بالجنس والمال. تهرب مع أحمد آغا وتلطخ شرف (عمر بنبوك) وشرف أخيها الرقيب (ربيع الزيات). ويصف الكاتب مطوّلاً حلقة المناضل (عبد الجليل الشلاح)، إنها حلقة اللامركزيين، المنافحة ضد وجود الترك. الحلقة التي نمّت بذور الوعي الطبقي في مدينة كبيرة مثل حلب. وعلى المستوى الآخر يلتحق (عمر بنبوك) بعصابات قطاع الطرق شرقي حلب بعد أن أقْدم على قتل ضابط الصف الأرغلي التركي.

وحلب في الرواية تستعد للحرب. وها هي محطة أقطار المسلمية (شمال حلب) تعجّ بالجنود الذين ينزلون الذخيرة، وفي الوقت نفسه يقدم الكاتب وصفاً أخّاذاً للمدينة عندما يذهب الضباط إلى (الملا قتخانة) كي يرفهوا عن أنفسهم بفتيات شابات رماهن الجوع بين براثن الرذيلة.

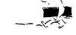
حلب التي تشتعل في الداخل، الجوع، القهر، الانكسار على المستوى الشخصي، تلاقي عدواً خارجياً عتيدا، هل يرحل الترك كي يدخل الإنكليز أو الفرنسيون؟ وتنتهي الرواية بمشهد أخّاذ فقد حكموا على (صالح بنبوك) بالنفي إلى رأس العين لمدة سنوات ثلاث، ولن تنتهي هاته السنوات إلاّ وغورو يهز قبر صلاح الدين.

عندما يتناول الأستاذ سيريس مدينة حلب فهو يبرع في وصفها وتذييل الناشر عنه بأنه استلهم عراقة حلب وأبرز ظلالها المتعددة الألوان في أعماله الروائية، هي كلمة حق قيلت فيه. غير أنّ نهاد سيريس ما أن يخرج من حلب حتى يصادف المتاعب ورغم معرفته الرائعة بخريطة قرى حلب الشرقية، إلا أنّه يصادف اختلافاً بيّناً في اللهجة والعادات والتقاليد والأصول العشائرية. يمتد هذا الاختلاف إلى بنيتين معيشيتين لا علاقة لهما ببعضهما إلا من خلال الاستغلال المديني لهذه القرى النائمة على ذراع حلب الشرقية.

يقول المؤلف: «كانت المعزة مستلقية بكسل في الظلمة وما أن أحست بحركته حتى أطلقت الصوت المتقطع الحاد» (ص ١٨).

ليس هناك شيء اسمه /المعزة/ إنما نقول للمفرد /عنز/ والجمع /أعنز و عنوز/ واسم الجنس /المعز/ إنما استخدامه كلمة المعزة لجهل بيئوي أوقعه في خطأ لغوي.

أما التمر «فله عذوق» (ص ٣٠)



والعذوق للنخل وليس للتمر. أما اللهجة البدوية أو (العراقية) في الرواية فهي من الطامات الكبرى وأضرب مثلاً على ذلك عندما يقول الكاتب: «عيني يا شيخ، شنهو تبغي تعمل» (ص ٤٥).

فكلمة /شنهو/ يستعملها الشوايا وكلمة /تبغي/ يستعملها البدو وكلمة /تعمل/ يستخدمها البدو، وتستخدم في اللغة العربية. فمن الذي أجبر الكاتب على هذه الخلطة العجيبة؟ وترد جملة على لسان أحد البداة «اللعنة على بيهم» (ص ١١٠) والبدو لا يقولون هكذا وإنما الشوايا، أما كيف يحكّ البدويّ رأسه من فوق العقال (ص ٥١) فقد جربت حك رؤوس بدو كثيرين من فوق العقال وأنا متواجد في الرقة ومتواجد أيضاً في مقهى القصر في حلب حيث نرتاد أنا والأستاذ نهاد سيريس المقهى نفسه، فلم نستطع، لأنك لا يمكن أن تحك الرأس من فوق العقال.

ويستخدم المؤلف لهجة إدلبية على أساس أنها لهجة حلبية: «أشو صار» (ص ٢٧٢).

أما سكن البدو في عامي ١٩١٦ - ١٩١٧ فهو بيوت الشعر لا الخيام كما ورد في الرواية وهو يذكر بيوت الشعر في الرواية «بيوت الشعر لعرب بني سعيد» (ص ٣٠٤).

أما عشيرة (الدولة) فتصبح عند الكاتب أهل (الروالة) والروالة هو اللعاب السائل كثيراً في العربية. أما عشيرة الأسبعة فتصبح لدى الكاتب البوسبعة، وسانية البشر تصبح رقبة.

ومعلوم أن لفظة السانية لغة عربية فصيحة وبدوية وشاوية ما زالت مستخدمة حتى تاريخه. أما الشيح فيصبح «أشجار الشيح» (ص ٣٠٤) أما القيصوم فيتواضع قليلا ويصبح شجيرات.

وتقع الرواية في مطبات شنيعة «فالمطر يتوقف أخيراً» (ص ٤٨) ثم يسرد الكاتب الأحداث نفسها في الصفحة المقابلة «وحبات المطر تطرق بقوة على زجاج النافذة كأنها تناكد الصمت» (ص ٤٩). «وعمر بنبوك يهدي الشيخ مشعل الجربا حصانين (ص ١١١) عند رحلته من بغداد عن طريق دير الزور». مع العلم أننا لا نصادف الحصانين في أثناء الرحلة ولم يبزغا إلا عند إهدائهما. ويسترسل الكاتب أحياناً وراء فكرة أو كلمة معينة يقول عمر وهو في حلب: «إنه يكره الترك والشريف حسين والإنكليز ورياح الخماسين (ص ١٥٧)، ونتساءل لِمَ رياح الخماسين؟ واسترسالاً وراء أفكاره يستشهد ببيت شعر (ص ١١٨) لا علاقة له بالرواية.

ويوقع الكاتب نفسه أحياناً في وقائع غير متناسقة «فـ(عمر) ينظر إلى وجه الجارة الذي لا يغيّبه الظلام تماماً بسبب شعاع نور خافت قادم من مكان ما» (ص ٢٣١) فقد ابتدع النور الخافت القادم من مكان ما لكي لا يغيب وجه الجارة، فكأني بالكاتب قد سطّر هذه الجملة على المصباح الكهربائي الحالي، ونسي أنه يكتب عن زمن ١٩١٧ فما كان منه إلاّ أن بادر إلى إشعاع نور خافت قادم من مكان ما.

والكاتب يمالئ الأرمن كثيراً في هذه الرواية، فالجوعى هم أرمن، والمظلومون هم أرمن، والقتلى هم أرمن، ويعقد فصلاً كاملاً ليبين لنا أخيراً كم هو مظلوم هذا الأرمني.

ولا يقف الكاتب عند هذا الحد بل هو يدين الشيخ مشعل الجربا شيخ عشيرة شمّر لأنه لم يُؤوِ الأرمن (ص ١١٣) إنّ الوقائع التي يرويها لنا الأسلاف تكذب مثل هذه الترهات، وإن جدتي لأمي الأرمنية تكذب في أحاديثها لي، يوم كنت طفلاً، مثل هذه الروايات التي يروج لها بعض المرتزقة الذين يمالئون الأرمن حالياً لمكاسب تافهة.

فمن استقبل الأرمن غير العرب؟ ومن احتضن الارمن يوم بيعوا بثمن بخس غير أجدادنا؟

كان زواج الأرمنية من بدوي بعد عام ١٩١٥ يعني خلاصها من الجوع، والفقر والتشرد. وقد عرف أجدادنا ومن بينهم جدي لأمي هذه الحقيقة، فقاموا بالتزوج من الأرمنيات حفاظاً على كرامة الانسان أيّاً كان. إننا لا نسمع من الأرمن أنفسهم إلا كلمات الشكر والترحيب فلم يصبح البعض «أرمنيين» أكثر من الأرمن و«ملكيين» أكثر من الملك؟

في الرواية تقوم إحدى الأرمنيات ببيع جسدها في (الملاقتخانة) في حلب: «أربع فتيات إحداهن أرمنية أما الباقيات فهن حلبيات» (ص ٢٦١). ويقوم ضباط تابعون للجيش التركي بانتقاء ثلاث فتيات هن حلبيات: ولا يقف الأمر عند هذا الحد فالانتقاء ليس عشوائياً، فأحد الضباط يقول للرقيب الذي ينوي الذهاب إلى المكان نفسه «وهناك ستجد أرمنية جميلة ولكنها متوحشة لم نستطع أن نقترب منها ولكنك تستطيع أن تروضها» (ص ٢٦٧).

وأقول لِمَ قدم الكاتب الجسد الحلبي بهذه البشاعة مقابل طهارة الجسد الأرمني.

مطبات شنيعة في اللغة والحوار والوصف

ويخطىء الكاتب عند وصف اللهجة البدوية التي هي أقرب إلى اللغة العربية الفصيحة يخطىء بأن ينعتها بـ«اللكنة» (ص ١٠٤) وهو نفسه لا يحسن استخدام بعض الجمل المتواترة في العربية يقول: «شتم نفسه شتيمة يحمّر لها الجبين» (ص ٧) والأصح يندى لها الجبين.

ولا تخلو الرواية من الأخطاء التاريخية، ممالأة الأرمن جعلت الكاتب يضع العرب في بعض المواقف السلبية تجاه الأرمن، والأنكى من ذلك أنه يصادف الأكراد والأرمن والعرب على طريق دير الزور وعلى حد علمي أن الكرد لم يتوطنوا هذه المنطقة حتى تاريخه يقول: «عشرات الآلاف من العرب والأرمن والأكراد» (ص ١١٩). أما كيف جمع الأرمن والأكراد فتلك والله قاصمة الظهر، وبالنسبة إلى الكرد الجوعى في هذه الصفحة (١١٩) فإحدى شخصياته وبعد ١٣ صفحة فقط وفي الفترة نفسها يقول: «مررت بقرى كردية كانوا يطعمونني» (ص ١٣٢) فهل بقي أحد يتساءل عن المن والسلوى.

ويبدو التأثر الفج للكاتب بالرواية المترجمة وسأضرب مثلاً من خلال الكلمات التي يستخدمها المحاورون: «اللعنة»، قالها وهو يتذكر برودة مياه الآبار التي كان يحفرها (ص ٨).

«يا إلهي.. وهل لهذا الشيء من معنى» (ص ٣٢).

«قال الشيخ درويش: اللعنة» (ص ٣٩).

«قال (عمر بنبوك): اللعنة ثم بصق بقرف شديد، ثم مسح الرذاذ عن شاربيه» (ص ٤٩) وكأن المؤلف يدرّب في مسرح شكسبير.

«اللعنة على كل شيء اللعنة على هذه الدنيا الحقيرة» (ص ١٢).

وتقول بهية (وهي أميّة) «اللعنة» (ص ١٤٢).

«اللعنة» (ص ٢١٥).

«اللعنة» (ص ٢١٩).

وهذه اللعنات الروائية يصبها معظم شخصيات الرواية وعلى اختلاف مستوياتهم الثقافية والفكرية وهم لا يستخدمون فقط اللعنة بل «سحقاً لهم» (ص ١٨٧) وسحقاله ولرجولته.

نهاد سيريس رغم كل العثرات التي سطّرها، كاتب من طراز لا يجارى. □



باسم المرعبي

مُضادات قصصية

مقاطع من حياة

قصص

شريفة الشملان

اللجنة الثقافية - الدمام ١٩٩٢.

■ لم تكن تسمية «مجموعة قصصية» التي حملها الغلاف، لتنطبق تماماً على ما جاء في كتاب «مقاطع من حياة» للكاتبة السعودية شريفة الشملان، وعلى الرغم من تنوع الموضوعات التي أرّقت الكاتبة، إلا أن القارىء يشعر بالرتابة والتكرار، فثمة «قالب واحد» قد خرجت منه الخمس عشرة «قطعة»، حيث إن معظم - القصص - قد نفّذ بأسلوب الحوار الداخلي، مما أوحى بأن البطلة نفسها تتناوب على القصص، هذه التي بدت بانثيالاتها أقرب إلى «الخواطر» منها إلى فن القصة، فقد عمدت الكاتبة إلى صبّ هواجسها وأفكارها على هواها، مُتحللةً في ذلك، من كثير من شروط الكتابة القصصية، الأمر الذي أظهر كتابتها مُفتقرة إلى الكثير من مقوماتها، حيث لا أثر يُتبين فيها لقراءات لمنجز القصة عربياً وعالمياً.. قراءات ينسحب أثرها، بالضرورة، على تقنية الكاتبة ويكون لها فعل المضادات (في المصطلح الطبي)، في تهيئة أرضية خصبة لقصة معاناة، بعيدة عن الإنشاء والتقريرية الوعظية:

«الأنوار تأتي قوية.. يملأ الوهج الأرجاء، عيناها تتطلعان مرة أخرى.. تبحلق بالشمس.. الشمس لا تؤلمها.. إنها تتعود كيف تبصر الحقائق بعيون قوية... وكيف تحب الحقائق كما هي» (ص ٥).

غير أن الاشارة تجدر هنا، إلى أن الكاتبة حاولت في بعض قصصها الضرب على «أوتار حساسة» في الاجتماعي والسياسي، وإنْ لم تصرح بذلك مباشرة، كما في قصتي «مقاطع من حياة» و«أوقات لجحا»، على سبيل المثال. كما إن بقية القصص انطوت على إشارات واضحة إلى أوضاع إنسانية أكثر شمولية، غير أن ما كان يقف حائلاً دون اكتساء رموزها جدية أكبر، هو القصور الفني الذي عانت منه أغلب المجموعة والذي أشرنا إلى بعض أسبابه في السطور السابقة.□

تصويب

ورد خطأ غير مقصود في العدد ٦٧ كانون الثاني/يناير من «الناقد» حيث نسبت مقالة اسويق الحسن الى ميلود بنباقي ومقالة ميلود بنباقي الى اسويق الحسن وذلك في باب «آراء» فاقتضى التنويه.

انطولوجيا الشتات

قناديل لرصيف أوروبي

شعر

بشير البكر

دار الجديد - بيروت - ١٩٩٤

■ كان «بشير البكر» في مجموعته هذه، يؤرخ لهجراته وحنينه، لضياعه على أرصفة المغتربات، فهو بدءاً من العنوان وحتى آخر جملة في المجموعة: «كان يمكن استئجار مساء وحيد، لخلوة بعيدة» (ص ٥٤)، كان حريصاً على إبراز سيرة تقي ما.. وهو إذ يُمعن «هرباً» في المستقبل هذا الأخير الذي يتحوّل بدوره إلى مكان، فإن ذاكرته غاطسة بكاملها في الماضي، الماضي الذي يغدو كناية عن الوطن، عبر تفاصيل صغيرة، غير أنها صميمية في الغالب، ذلك لأنها تجيء كحدٍّ فاصل بين مرحلتين، أو كتأريخ لبداية وعي أو اكتشاف ما:

«قلوبنا مليئة بالماضي...
تتذكر أمرأةً ما، كانت تقودنا إلى نزهة في الطفولة،
تلك تُدعى غادة قندلفت،
أخذتنا إلى منتزه في الربوة ولم تُعدنا
ومنذ ذلك الربيع الأسود، سرنا ضائعين» (ص ٢٢).

إن بشير البكر ليبدو هنا، في صميم ماضيه، من خلال استدعائه الدائم له، غير انه كان يحتفظ بمسافة ما بينه وبين ما يصف. ما أتاح لهُ إلماماً متروياً بمشهد الوطن، وهو وفقاً لذلك، يبدو في الوقت عينه، بعيداً عنه وقريباً منه، وليس من احتكام، عبر ذلك، إلا إلى القلب، حيث تمرّ عبر «تسكعه» الكلمات والدموع، الذكريات والآلام.

إلا أن مثل هذا الحنين لم يكُن ليجرف الشاعر، دائماً بمياهه.. فثمة حواجز تصطدم بها أحاسيسه ليستعيد خلالها مواقف «وعيه» بعيداً عن الانغمار العاطفي، إذ ثمة ما استدعاء أصلاً للخروج.. «كأن الوطن لم يعُد صالحاً للسكن» (ص ٣٤).

وفي اللحظة نفسها، وعبر المجموعة ككل - يحاول الشاعر أن يقول إن بقية الأمكنة، كل الأمكنة، هي الأخرى لم تعد صالحة للسكن، وبهذا المعنى فإن المجموعة تكون دموع هجرات مُتصلة، أو «أنطولوجيا شتات»، كما يقول عنوان إحدى القصائد.

وإذا كان الموضوع الذي استغرق معظم قصائد المجموعة، بطبيعته قد أشاع مُناخاً حميماً من البوح والنبرة المنكسرة. فإن ذلك لم يمنع من ظهور بعض «الصور» التقريرية الباردة والمُستعادة أصلاً من كثير من «إرثنا» الأدبي الذي يُعرّض بالقمع أو يتغنّى به:

«شيكات لاستئجار نبض القلب
ثورات لبناء مخابر تدمير العلاقات لتشغيل المخبرين بفائض القيمة... إلخ (ص ٢٨).

وربما كان الشاعر قد أخذ بدمعه، وقد استفزته المنافي، هذا الدمع الذي حال دون رؤية أو تشكيل صور صافية. تنأى عن الجفاف القاسي للكلمات الواصفة والمتوقفة عند هذا الحد، أي دون محاولة خلق مشهدها المستقل الذي يُتمّ بدوره إفراد حيز له في الساحة الشعرية العربية... الضيقة والواسعة في آنٍ واحد!□

بحكم العادة !

يوميات حرب ونصوص أخرى
نصوص
خالد المعالي
منشورات الجمل - المانيا - ١٩٩٣

■ يُبدي خالد المعالي ميلاً واضحاً إلى تدوين يومياته. ومن ثم نشرها فقد سبق وأن أصدر مجموعة منها في كتابه المسمّى «دفاتر الفاتر»، ويجيء كتابه هذا «يوميات حرب» بمادته، شبيهاً بما سبقه من يوميات، من حيث الأسلوب الذي اعتمده المعالي في معالجتها والتوقيت الذي يُتيح له اقتناص الأفكار أو مطاردتها.

وقد اتسمت الجملة عند الكاتب، وعلى امتداد يومياته، بالتوتر، كما كانت، في أغلب الأحيان مكثفة، وامضة، تُقرّر أو تُخبر/تنزق، ومثل هذا الوصف لم يكن ليقتصر على القسم الأول من الكتاب، والذي اختصّ بعرض أيام الكاتب خلال حرب الخليج الأخيرة، التي تعرّض لها العراق، وقد شغل هذا القسم ٢٨ صفحة من أصل ٩٨، هي مجموع صفحات الكتاب.

وفي القسم الثاني، المعنون: «الوجود النصفي»، يستعيد المعالي في الكثير منه أياماً بعيدة، هي أيام الطفولة والنشأة الأولى بتفاصيلها واكسسواراتها الشديدة الخصوصية: «الوقت الآن الظهيرة، الشمس مُحرقة والأقدام بلا أحذية تتلقى لسعات الأرض الساخنة... والمخاوف تتجمع لكي تنتج همهمات، ترتفع وتنخفض حسب الكمية، إنه المصباح النفطي بتمرته وخيطها المتدلي داخل القنينة الحاوية اللنفط الأبيض» (ص ٦٢).

ومن الطفولة إلى حاضر واجم يُزجيه الكاتب بتأملات في الكتابة، الوجود النفي والشعر هذا الذي كان حاضراً بقوة، من خلال بعض النصوص التي احتواها الكتاب، بخلاف الكثير من مقاطع اليوميات التي لم تبرر تدوينها، كما بدت في بعضها شديدة التكلف، وليس من غاية لها سوى الاستجابة لعادة غير ضرورية، رُبما... هي تدوين اليوميات. □

تقنية الكابوس

بقعة ضوء في الرماد
قصص
سلوى الرفاعي
دار الحوار - ١٩٩٣

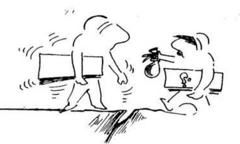
■ يُشكل الإحساس بالحزن، المتأتي عن الاغتراب بشقيه المكاني والنفسي وعن انكسار الحُلم وما إلى ذلك من قهر، علامة فارقة لمجموعة «سلوى الرفاعي» هذه... فثمة الرماد في كل مكان... رماد الذات المسحوقة والأمنيات الخائبة، غير أن كل هذا الرماد، لم يمنع الكاتبة من استشراف المدى المضيء، الذي يستمد ضوءه من الحُلم كرهان وحيد وأخير، وهي إذ تتخذ من الحُلم «مكاناً» فإنها تشير بذلك إلى فظاظة الواقع واستحالة الركون إليه.. الواقع الذي يُزاحم الكابوس في سواده. وقد حكمت مثل هذه النظرة جميع قصص المجموعة، بلا استثناء، سواء كانت هذه القصص ذات مغزىً أو اهتمام اجتماعي يومي، أو ذات بُعد نفسي ومنحى وجودي، مما يؤكد صميمية مثل هذا التوجه ورسوخه لدى الكاتبة، إذ إنها عبر أجوائها المشغولة بمُسحة فجائعية عالية لا تترك أدنى شك في تلقائية إحساسها، المشار إليه، ومن ثم رؤيتها وتناولها للأشياء وفق ذلك وهو ما أسبغ روحاً واحدة على قصص المجموعة، برغم التفاوت الشديد في طبيعة موضوعاتها. وفي هذا الشأن، تُقدم الكلمات التي صدّرت بها الكاتبة مجموعتها إضاءة «مباشرة» يتبين القارىء خلالها رؤيتها، بشكل صريح لا مواربة فيه، ومدى علاقتها بنتاجها: «هنا... حيث تتوالد كائنات فرعية، بعضها ذات أنياب وأطراف حادة/ وبعضها يخفي المدي تحت ثياب الملائكة»... إلخ (ص ٧).

مثل هذا الهاجس نجد تنفيذه في قصة مثل «الاكتشاف» حيث تحكي عن «شخص».. وهو في طريقه إلى إحدى المدن، يكتشف شيئاً غير عادي عبر الفتاة التي تستوقفه في الطريق، طالبة إيصالها معه... «لاحظت شيئاً غريباً، عند مشط قدمها.. أقصد ليس عند مشط قدمها... ماذا أقول؟ لم يكن لها مشط قدم.. ألا تصدقيني؟ نعم لم يكن لها مشط قدم، أنا لستُ مجنوناً، لقد شاهدتُ شقاً فوق قدم غضروفية، وكان لها ظلفان أيضاً..» (ص ٢٩)، ولا يلبث أن يترك سيارته مذعوراً محاولاً أن يُخبر أي شخص يُصادفه بما رأى غير أنه يُفاجأ بأن كلّ سكان هذه المدينة لهم القدم نفسها التي عند الفتاة. وفي محاولة لتبليغ «السلطات العُليا». بذلك يُزجّ به من خلال أدوات السلطة نفسها في مستشفى للمجانين.

عبر هذه القصة لا نستطيع إغفال المعنى الرمزي الذي قصدته الكاتبة والذي لا يحتاج إلى كثير تقصٍ لمعرفته.

والكاتبة في كل ذلك، لم تكن لتنقصها البراعة.. سواء على صعيد اللغة والمعالجة أو الرؤى التي حازتها. ما يجعلنا ننتظر منها الكثير.. وهو ما قالته مجموعتها الأولى هذه. □





ناقد ومنقود

ماهكذا تورد الإبل

رد على مقالة السيد محمد حسين فضل الله «شرقي الهوى أم إسلامي الهوية» في العدد ٦٧، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤

مصطفى أياد الأصغري
سورية

■ من حقي أن أتهيب التصدي للرد على مقالة للسيد الكاتب. فأنا قد أكون أسنَّ منه، ولكني حدث غرّ بالنسبة إليه في التصدي للكتابة في الشأن العام. وقد شجعني على خطوتي هذه، ما كنت لمسته في فضيلته من هدوء وترو وسعة صدر. خلال الندوة التلفزيونية التي عقدت بينه وبين الأستاذ غسان تويني منذ عدة أشهر، حيث سعدت بمتابعة جزء منها. وشجعني أكثر، كثرة ملاحظاتي على أطروحاته في مقالته هذه.

لقد ابتعد الكاتب في أسلوبه عن العلمانية في البحث، فقال مثلاً في معرض رصده لظاهرة القمع الفكري الذي تمارسه الأنظمة في العالم الثالث: «والقمع الذي يقوم به العلمانيون - إن صحت تسميتهم بذلك -». فقد كان يجب أن يقرر سلفاً أتجوز تسميتهم بعلمانيين أم لا. وحكام العالم الثالث لا يمكن تسميتهم بعلمانيين، كما سنبين في فقرة لاحقة. والبحث العلمي كان يفرض على فضيلة الكاتب أن يتجنب مثل هذا التحفظ. فلو أنه قال «بافتراض أنهم علمانيون» لكان استقام أسلوبه علمياً. ولكان كسا بحثه، في هذه النقطة، بالمنطق والتجرد. وللكاتب في البحث العلمي أن يفترض ما يريد.

ومرة أخرى، خانت الكاتب أستاذيته في علوم اللغة ومنطقها، فقارن بين الالتزام والتعصب فقرر: «الالتزام هو أن تنتمي إلى فكرة ما مع انفتاحك على الفكر الآخر، والتعصب هو أن تنتمي إلى فكر وتنغلق على الفكر الآخر». وكأن هناك تناقضاً بين الالتزام والتعصب! أليس المتعصب ملتزماً؟ أليس التعصب مغالاة وتطرفاً في الالتزام؟ أما كان الأجدر بالكاتب لو أنه قارن التعصب كشدة ومغالاة في ارتباط المرء بجماعته ومبادئها لدرجة عونه لها على الظلم، وإلغاء الفكر الآخر ظلم، مع الحماسة كشدة في الأمر وشجاعة في سبيله؟ الملتزم قد يكون متعصباً، أما المتحمس فإن صار متعصباً سقطت عنه صفة الحماسة.

ومرة ثالثة تعثر الكاتب في علمية البحث تناقضت أفكاره حول خصوصية العنف وعموميته. فتارة قال إن الحدة ظاهرة تتصل بالحالة الانفعالية الشرقية. وتارة قال إن التحدث عن حقبة معينة في الواقع الاسلامي شهدت ممارسات معينة يجب أن يجر إلى التحدث أيضاً عن حقبة أخرى شهدت ممارسات فظيعة جداً في التاريخ العالمي غير الإسلامي. لا بد أن العنف تختلف درجاته باختلاف عوامله. فالاختلاف البيئي والعرقي والثقافي، قد يكون فاعلاً في درجة الحدة والعنف. ولكن ليس له أي اعتبار في أي بحث علمي، لأن رصده ورصد آثاره متعذر حتى الآن. هل كان الحجاج مثلاً غير مثقف؟ أما العوامل المباشرة الأخرى، فهي التي يمكن رصدها ورصد آثارها لاتصالها بالأحداث مباشرة. إن أكثر العنف والقمع، مصدره الدين والسلطة. في الغرب أنشئت محاكم التفتيش لغرض معين، ثم سرعان ما استغلت لارتكاب الفظائع ضد المعادين للملكية والكنيسة. وكذلك في العالم الاسلامي، ففي تاريخه ظلم واضح وقع على آل البيت والمتشيعين لهم وعلى المعتزلة والخوارج، على سبيل الأمثلة. وقد عمق هذا الظلم عنفاً وحدة لا يمكن أن يتبعا في حالة إقامة أي حد من حدود الله، كالمحارق الجماعية وتقطيع الأطراف والشيّ والدفن، وكل ذلك للأحياء. فالسياسي الديني، مسلماً كان أو من أية ديانة أخرى، يرى في عنفه هذا وحدته تلك وسيلة تقربه من الله عز وجل. والكاتب ينطلق في طليعة مقالته وهو مقر بالأثر الخاص والعميق للدين في حدوث العنف. فقال: «فالدين بحسب طبيعته، هو حالة ترتبط بالقضايا المقدسة للإنسان، فتلامس شعوره قبل أن تلامس عقله.. إلخ». والدين دين في غرب العالم وشرقه. وآثاره متجلية الآن على سبيل الأمثلة لدى بعض المنظمات السرية الدينية في إيطاليا، وفي الصراع بين البوسنة والصرب، وفي العلاقة الجدلية بين السيخ والهندوس. إذن غير جائزة مقالة الكاتب أن الحدة ظاهرة تتصل بالحالة الانفعالية الشرقية، دون إقامة الدليل عليها.

وكذلك أطلق الكاتب حكماً غير دقيق، ودون أن يقيم الدليل عليه. حين قال إن الاسلاميين عندما لجأوا إلى بعض الأساليب الحادة، فإنهم كانوا، في المسألة السياسية، يختزنون الأسلوب الماركسي في ممارستهم للإسلام. فرغم أني لا أريد أن أدافع عن الماركسيين في لبنان لعدم وقوفي على أساليبهم. فأرى من واجبي أن ألفت الكاتب الفاضل إلى مقارنة سلوك الماركسيين في روسيا مع سلوكيات الجماعات الاسلامية في الجزائر. ففي روسيا ملايين الماركسيين شهدوا بلدهم هرماً، وشهدوه ينهار فوق رؤوس فقرائهم بخاصة، فكان الكفاف بالكاد وصار الشبع نادراً. وهم الآن يتابعون أنشطتهم السياسية الماركسية وفق ما يتاح لهم في الأنظمة، وكأن لسان حالهم يقول هي تجربة وإن طالت لعشرات السنين. أما في الجزائر، فكان مجرد إلغاء نتائج انتخابات فاز فيها التيار الاسلامي، كافياً لتعاصب جماعاته وترويع الناس والاستزادة في خراب البلد. والسيد يتعاطف مع هذه الجماعات في فقرة أخرى من المقالة. كيف لا وإلغاء نتائج الانتخابات هذه جاء محبطاً لإنجاز في الطريق إلى تحقيق سيطرة الاسلاميين على الحكم في الجزائر؟! وهو هدف مقدس، لأن من شأنه إعلاء كلمة الله كما يزعمون. وكلمة الله هي العليا في كل آن وزمان، لأن من طبيعتها، أن تكون العليا.

ومن الغريب حقاً أن يختلط الأمر على فضيلة الكاتب بين ما هو علماني وغير علماني. فنراه يعمم على الاشتراكي والقومي في جميع مقالته صفة العلمنة، وحكام العالم الثالث، في غالبيتهم قوميون، وبعضهم اشتراكيون. وهو بالأصل الذي تحفظ على علمانيتهم فقال - إن صحت تسميتهم بذلك -. إن جميع هؤلاء القوميين قوميون شوفينيون. وجميع أولئك الاشتراكيين اشتراكيون طوباويون. والطوباوي والشوفيني غير علمانيين. هما حقاً ضد تسييس الدين وضد الدولة الدينية. ولكنهما كما يقول الكاتب، هما ظاهرة سياسية، مرصودة ومحددة تماماً، للفكر العلماني. ولكنها تواكب الفكر العلماني من بعيد ودون أن يكون له عليها سلطة الضبط. بل إنها في الغالب الأعم، تضطهد المثقفين، وبخاصة ذوو الفكر العلماني منهم.

ليس بمستنكر، بل هو مقبول أيضاً، وكذلك محبذ من قبل شخصي المتواضع، أن يكون العلماني متديناً،

إيمانه راسخ بخالقه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأن تكون هذه مقدسات لديه دون تعصب. ولديه مقدسات أخرى يتحمس لها كالوطن والقومية.

إلا أنه، وهنا بيت القصيد، يؤمن بالتطور والنمو والجدل والعلم والمنطق هذه أيضاً مقدسات يتحمس من أجلها كذلك. ولكنه لن يجعل أبداً، كما فعل الكاتب، من الدين بديلاً من الوطن أو صنواً له. هذا مقدس، وهذا مقدس. والفرق بينهما واضح وضوح الشمس. فالدين يحض على قدسية الوطن، والوطن لجميع الملل والنحل. وهو لا نقاش فيه. المواطن لا يقبل من أحد أن يناقشه في قبول المحتل والاحتلال. والأستاذ الكاتب يقبل في فقرة من مقالته بالحوار في كل شيء، حتى في وجود الله. الدين فكر والوطن أرض وواقع ملموس. العلمانيون يجب أن يكونوا ضد من يمس المقدس الديني، ضد كل من يمس مشاعر الناس ويبعث على إشعال فتيل الفتنة بينهم. ولكن لن يقبلوا أن يعامل معاملة من يخون الوطن. بعد أقواله هذه، كيف سيلقى من يحاوره في أية قضية تتصل بالدين؟ فالعلماني المتدين غير متعصب لوطنه ولا لدينه. فهو قد يقبل أن يقتطع جزء من أرض وطنه لتستقل عليه فئة من شعبه لها خصائص خاصة. وهو قد يقبل مع الاسلامي المستنير، كمثل آخر، تطوير حد قطع يد السارق، وهدف هذا الحد تمييز المجرم وعقابه وردع الغير في زمن يفتقر إلى سجون واسعة مبنية من حجر وأسمنت مسلح. وحيث كانت الصحراء محجراً للمجذومين، ومنفى للمبعدين من القبائل والمهدورة دماؤهم ـ يقبل مع الاسلامي هذا تطوير الحد إلى قطع المجرم نفسه، بكيانه كله عن جسم المجتمع ورميه في السجن. الوطن مقدس له حدود. والدين مقدس له حدود. أما المقدس الذي لا حدود له فهو الفكر البشري وحرية هذا الفكر.

ويكرر الكاتب بعض ما قيل في قضية سلمان رشدي وكتابه «آيات شيطانية» ويقتصر رده على أن صدور هذا الكتاب هو حلقة في المعركة التي يديرها الغرب ضد الاسلام. حقاً إن المجتمع العالمي مكون من مجموعة من الصراعات. ولا بد أن يكون للغرب صراع مع الاسلام. وقد يكون صدور كتاب «آيات شيطانية» فصلاً من هذا الصراع. ولكن هل هو، بحد ذاته، أداة في الصراع؟ لا يمر عام إلا وتصدر عدة كتب في أميركا وأوروبا تندد بالسيد المسيح وتتنكر عليه ألوهيته ونبوته. وتمثل المسرحيات الهزلية إضحاكاً وهزءاً بالسيد المسيح. نحن لا نقول بنشر هذا الكتاب بين ظهرانينا. وإنما إن كان هذا الكتاب هو إحدى أدوات هذا الصراع، فهو إذن الفخ الذي استدرجت إليه بسذاجة القيادات الاسلامية، لتظهرها القوى المعادية في الغرب، ولتظهر الاسلام ورموزه بصورة سوداء كريهة وبشعة، معادية للحرية كما يمارسها ويفهمها الغرب. نحن لم نحقق في الغرب بعض النجاح في الدعاية للقضية الفلسطينية، إلا عندما خاطبنا الشعوب الغربية باللغة التي تفهمها. ونبذنا الشعارات الاستفزازية الجوفاء، مثل المناداة بإلقاء اليهود في البحر. والغريب من فضيلة السيد أنه ما زال يردد ما عفا عليه الزمن من اتهام لطه حسين ونجيب محفوظ من كفر وإلحاد. ولعله لم يدر أنه مكارثي والمكارثية انتهيا منذ عشرات السنين. ولم يعد أحد يردد، وإن في حديث عن التاريخ، أن خالد العظم كان المليونير الأحمر.

إن أهم ما أريد قوله هنا، أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، قام بثورة حقيقية في زمنه. قاد بأمر إلهي تغييراً جذرياً في المجتمع الانساني. إن القرآن معجز إعجازاً مطلقاً في جميعه. في المواريث أحكم آياتها في صفحات قليلة يحتاج شرحها وبيانها إلى كتاب. لم يصادف المسلمون مشكلة في الإرث والمواريث سوى ما اعترض عمر بن الخطاب من مسألة سميت «القضية المشتركة» حلها بنصح من الامام علي رضي الله عنه، وبمنطق من منطق القرآن. ومن رأيي المتواضع أن القرآن كان قادراً على تجنب هذا الإشكال إن هو أضاف آية صغيرة إلى آياته المعدودات في الإرث. وإنما تركها متغاضياً عن ذكرها ليعلمنا إعمال عقولنا، ليعلمنا أن نكون على منهجه ومنواله في الدعوة إلى التطور، وليدعونا إلى التبديل والتغيير في أحكامنا وفق مصالحنا.

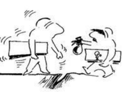
القرآن نظم المجتمع الذي أنزل عليه، وبحدود ما كان قائماً في هذا المجتمع من أعراف وتقاليد، فأقر بعضها ونبذ بعضها الآخر. وجاء بأحكام جديدة أخرى. كل ما جاء به كان يتماشى مع ما كان قائماً، أما كان قادراً على القفز في الزمن وإعطاء حكمه في عمليات زرع الأجنة في الأنانيب؟ ولكنه لم يفعل، أحدث الكتابة بالعدل كضرورة ولم يحدث الدواوين والبيمارستانات. ولم يتحدث عن التبغ والمخدرات. إن تطور المجتمع البشري جاء بطيئاً بعد الدعوة. تعاظمت وتائر تقدمه، فقط في العقود الأخيرة من هذا القرن. هذا هو قدرنا نحن أبناء جيل هذا الزمن. قدرنا أن نسارع لنلحق بركب التطور. وعلى سبيل المثال، أقر الاسلام الرق وشجع العتق. فحرفية اتباع النص تعني أننا نستطيع التعامل بهذه المؤسسة حتى الآن. بينما نرى المملكة العربية السعودية وقد ألغت الرق وحرمته منذ الستينات من هذا القرن. ومهما كانت دوافعها إلى هذه الخطوة، فهي على كل حال أوقفت نصاً شرعياً وحرمت العمل بموجبه، وهي دولة دستورها وقوانينها، القرآن والسنة المؤكدة.

المرأة كانت زمن الجاهلية لا شيء. تسمى أمة عبدة كانت أم حرة. فأعطاها الاسلام في الميراث نصف حصة الرجل. وهي خطوة تقدمية هائلة في حينها وحتى أوائل هذا القرن. حيث إن أوضاع المرأة لم تتبدل جديا إلا من عقود قليلة. عام ١٩٥٣ صدر في سورية قانون للأحوال الشخصية مستمد من الشريعة الاسلامية. وهو بديل وتطوير لقانون حقوق العائلة العثماني. وعندما حاول بعض إخواننا المسيحيين انفراد طائفتهم بأحكام خاصة بالإرث كما هي في الزواج مثلاً ـ قام أكثر السياسيين ورجال الدين المسيحي ليناهضوا هذه الفكرة. كيف تنال المرأة من الإرث مثلما ينال الرجل، وهي بالأصل من بعض مسؤولياته.

من الجميل حقاً أن يقول فضيلة السيد: «ونحن نعرف في الثقافة الاسلامية نظريات واسعة تقول إن النص إذا خالف الحقيقة العلمية، فإنه يؤول لمصلحة الحقيقة العلمية، وتأويله لا ينطلق من تكلف، بل من خلال رحابة اللغة.. إلخ». وبالرغم من ذلك فليس من تطبيق لهذه النظريات التي يشير إليها فضيلته علماً أن التأويل يجب أن ينطلق من تكلف لأن رحابة اللغة ربما لا تكفي للأداء المتوجب نحو التطور المنشود.

لو سئل أي رجل دين إسلامي، لماذا حصة الرجل مثل حظ الأنثيين في الميراث، لقال: إن المرأة في الشريعة الاسلامية قد تضطر إلى الإنفاق على نفسها، ونفقتها في الأصل تقع على عاتق زوجها. أما الرجل فمكلف بالإنفاق على نفسه وزوجه وأولاده. إذن فالمرأة أقل من الرجل في الميراث وأقل منه في التكاليف. وينتفخ رجل الدين إعجاباً بنفسه وبهذه القاعدة الذهبية التي تحقق العدالة بين الطرفين وفق رأيه. وقد يردد في هذا المجال القاعدة الفقهية «الغنم بالغرم». وما علم أن انتقاص واجب المرأة في التكاليف مهانة، وانتقاص حقها في الإرث ظلم. وكلتا السبّتين تلحق المرأة دون الرجل. أين العدالة إذن؟

منذ بدء التنوير أواخر القرن الماضي وبداية القرن العشرين، تعالت الأصوات بتساوي المرأة مع الرجل في القدرات الانسانية من ذهنية ونفسية. داعية إلى مساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات. وبقيت هذه الصرخات في حدود النظرية. هل يعقل، قبل عقود قليلة ماضية، أن يرى الرجل في المرأة نداً له، وهي التي لم يرها إلا شغالة في البيت؟ أما الآن فقد انتقل موضوع تساوي المرأة بالرجل في القدرات الانسانية والإمكانات الشخصية إلى حيز الحقائق العلمية. قبل أن يمضي القرن العشرون تقود عشر نساء بلادهن في المجالات السياسية والادارية والاقتصادية. عشر نساء أكثرهن يتفوقن على الرجال في انتخابات عامة قدنها بمهارة وحنكة وذكاء. ومن بين أولئك السيدات ثلاث يقدن ثلاث دول إسلامية هي الأكبر بين هذه الدول. لو فطنت السيدة بنازير بوتو، المسلمة المتدينة، إلى وضعها الشرعي بالنسبة إلى الرجل، وإلى جهة الإرث والنفقة على الخصوص،



لعاشت معاناة عميقة وجدية. هي أقل من زوجها وأخيها، حتى وإن أحدهما بقالاً والآخر ماسح أحذية.

إن نقص حقوق المرأة في الميراث متجلٍ في كثير من الحالات. وأحكام الإرث كما هي عليه منذ أربعة عشر قرناً، تساهم في تكريس العصبية العائلية بين الناس. العصبة تمتاز على ذوي الارحام في جميع حالات الإرث. قانون الأحوال الشخصية السوري المستمد من الشريعة الاسلامية عالج قضية «أولاد المحروم» أولاد الرجل المتوفي قبل أبيه وقرر لهم، مدداً من الوصية الواجبة، حقهم في حصة أبيهم من ميراث جدهم وحرم أولاد البنت، بحيث بقوا «أولاد المحرومة». إن مات رجل دون عقب وله أولاد أخت ماتت قبله، وله قريب من بعيد من أولاد جده الذكور - فأولاد أخته محرومون من الميراث وقرابتهم من خالهم المتوفى من الدرجة الثالثة. بحيث يرثه قريبه الرجل وإن نزل في قرابته له إلى الدرجة العشرين. في الجاهلية كانت العصبية عشائرية وقبلية. وقد ساهمت قواعد الإرث الاسلامي في إرساء العصبية العائلية مكانها كخطوة تقدمية. ساهمت العصبية العائلية في سكنى الناس للحواضر مجتمعين حول مورثهم وترك الحياة البدوية. وكانت حاجات الناس قليلة ومتطلباتهم زهيدة. ويكفي الشيخ قطعة خبز ومن يحلب له الناقة أو الشاة. أما في هذا العصر، فإن انقطع الخال عن أداء وظائفه الطبيعية، فالمجتمع لن يرحم أولاد أخته إن قصروا في خدمته. فهل من المنطق والحق والعلم والطبيعة أن يحرم هؤلاء من إرث خالهم، وأن يناله كله شخص من بعيد ليس له من ميزة سوى أنه من عائلة كذا؟

أما فيما يتعلق بما كتبه فضيلة الكاتب حول الجنس والكتب الجنسية، فواضح أنه يريد أن يغمز أن الفكر العلماني من شأنه إباحة الجنس وتشجيع الإباحية. لا يا سيدي.. ما هكذا تورد الإبل. هل من دولة علمانية ليس فيها قواعد للزواج؟ ليس فيها عقد بين رجل وامرأة ليجمع بينهما بيت وتكوين أسرة؟ تركيا دولة إسلامية علمانية، هل الجنس مباح فيها؟ هل الرجل هناك يبيح نفسه لمن هبت ودبت، وكذلك المرأة؟ الرق الأبيض ممنوع في جميع الدول العلمانية، ويعاقب الطرفان فيه بعقوبات صارمة. ومن جهة أخرى، فالفحش موجود في جميع بلاد العالم دون استثناء وإن بنسب مختلفة. العلماني يدعو إلى جنس وحياة جنسية طبيعية، ليس إلى جنس حيواني. جنس فيه رضا وتعاطف، لذلك هو ينبذ الحياة الجنسية التي يدعو إليها المتعصبون الاسلاميون التي هي إلى العادة السرية أقرب، وكأن المرأة أداتها. الفكر العلماني يرفض نشر كتب الفجور والإباحية. ويؤيد الكشف عن بعض الجسم البشري، لرجل أو امرأة، في سياق أداء رياضي أو فني. أنظر سيدي الفاضل، ما كان عليه الرجل وما انتهى إليه من تقدم. منذ خمسين سنة كانت العادة السرية الشغل الشاغل للصحافيين الذين يردون على رسائل القراء في المجلات العربية. قارن هذا الباب بين الامس واليوم، وستدرك الفرق.

إنني أختلف مع فضيلة الكاتب من حيث إن كلًّا منا يسكن بدوياً. ففي الانسان لا يسكن إلا الانسان متحضر ومتطور، والتحضر والتطور درجات ونسب، وأتفق معه أن في رواسبنا، ولا شك، آثاراً من شخصيتين لامعتين في تاريخنا، البدوي والشاطر.

بقي أن أقول إن العلماني، لا شك يتجنب الحوار مع الأصولي. إن حاور أصولياً فلن يكون علمانياً. أليس من شأن علمانيته أن يدرك خلفية الذي يحاوره؟ كيف يحاور من تخلف فكره أربعة عشر قرناً من الزمان؟ حين يبدأ الاسلاميون في التطوير.. سيسهل عندئذ ذلك على العلمانيين محاورتهم لتلمس سبل الرشاد. □

نحترم «الناقد» ولكن

رد على مجموعة مقالات سبق ونشرت في «الناقد»

نينا جميل
العراق

■ عودتنا مجلة «الناقد» منذ أعدادها الأولى نشر مقالات فكرية ممتعة لا تتوافر بحرية في منشورات العالم العربي. فكم من مقالة فكرية أو أدبية نشرتها أضافت الجديد في الموضوعات المختلفة وحفزت فكر القارىء في عملية يمكن تلخيص فائدتها بإبقاء الفكر العربي حياً!

وما لاحظناه في الأشهر الأخيرة يخص حجم المقالات المنشورة والمستوى الأدبي لبعض منها. فمن المقالات أو القصص ما ازداد طولاً حتى أصبح أحياناً صالحاً للنشر في كتيب صغير بدلاً من نشره في مجلة أدبية شهرية. ما يريده القارىء هو مقالة تمكن قراءتها في جلسة أو جلستين على الأغلب وليس مقالة بإحدى عشرة صفحة بطباعة بالحجم الصغير كما في مقالة الدكتورة نوال السعداوي «الثقوب السوداء» العدد ٦٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.. ألم تكن «الناقد» تحدد حجم المقالات التي تقبلها للنشر في الماضي؟ وأما من ناحية مستوى المواد التي تنشر، فبالطبع يحترم المرء سياسة «الناقد» في عدم جعل نفسها رقيباً عسكرياً، أو ضابطاً أخلاقياً أو ثقافياً يحرم أو يحلل ما ينشر. ولكن أن ينشر كل شيء وحتى المبتذل أو الرديء! لا يجد القارىء مثلاً مغزى لنشر مقالة مثل مقالة مها حسن «عروس الأصابع» (العدد ٦٣ أيلول ١٩٩٣) اللهم إلا جلب الانتباه إلى جوانب من نقاط الضعف في الحياة الثقافية أو بالأحرى، لنقل، التربوية. أو دفع القارىء إلى الاستفسار عما إذا كان هذا ما ترغب المرأة العربية في تحقيقه من تعليمها وحريتها. أليست مثل هذه التحديات تدعم شكوك المتطرفين داعية إياهم إلى المطالبة بإعادة الحجاب وعزل المرأة؟ وفي المجال نفسه تنشر «الناقد» أحياناً قصصاً قصيرة لا يمكن وقوعها إلا في حقل الأدب الخليع.

وأما بخصوص بعض الأساليب الأدبية أو الآراء الثقافية، فيكتب العديد من كتاب «الناقد» مقالات فكرية رائعة مثل بعض مقالات الأستاذ النيهوم. ولا يهم إذا كان العديد من أفكار النيهوم أفكاراً غير عملية قد يؤدي تحقيقها إلى الفوضى. والمهم أنها أفكار تبقي الفكر حياً نشطاً لما تحفزه من تقليب الأفكار والبحث عن ردود، بغض النظر عما إذا كانت تلك الردود مؤيدة أو مستنكرة.

وأما أسلوب الغموض في بعض الأشعار أو القصص فهل هذا ما يسمى بالحداثة أو الإبداع؟ أم هو أسلوب الغموض للغموض نفسه. إن بعض الغموض يكون عذبا، غموض بإشارات أو دلالات. ولكن، أن يكون الغموض غموضاً تاماً يتكون من كلمات أو جمل لا رابط بينها لا يتمكن القارىء حل

طلاسمها أبداً، فأين الجمال الأدبي أو الحسي في مثل تلك المجموعات؟

وبالطبع يدخل موضوع السياسة في أغلب المقالات الأدبية التي تنشرها «الناقد»، ربما لسبب بسيط أن السياسة تلعب دوراً رئيسياً في إطلاق الفكر العربي أو تحديده. وقد أفسحت «الناقد» المجال للعديد من تلك الأفكار للوصول إلى القارىء، وخاصة من يرغب في البقاء على اتصال مع الثقافة العربية رغم البعد. وتلقي تلك المقالات الكثير من الضوء على اتجاهات أو ميول أصحابها. فمثلاً مقالة الأستاذ عزيز العظمة «قميص عثمان وشعرة معاوية» لا يقع أسلوبها بالطبع تحت يافطة الأساليب الغامضة. ولكن قراءة المقالة تحتاج إلى تركيز خاص. يقدم الكاتب الحجة بعد الأخرى لعدم فتح الحوار مع الأصوليين. ومع جميع تلك الحجج لا يأتي الكاتب ولا حتى بحل واحد يقترحه لحل المشكلة. وتبقى الحقيقة مؤلمة. نمنع النقاش أو الحوار وهو سنّة حضارية متطورة للغاية. ونبقى والخيار الوحيد في أيدينا هو أن نعذب الأصوليين ويعذبوننا ونعدمهم ويعدموننا ونرجمهم بالحجارة ويرجمونا وهكذا وإلى آخر الدهر.

ثم إن هناك ما يمكن تسميته بالعقدة التاريخية التي ابتلي بها أغلب كتابنا وأدبائنا وصحافيينا، والتي تجد طريقها على الدوام في كتاباتهم وهي عقدة الاستعمار.

تختلف التعريفات لمصطلح الإستعمار ولكن Fred Haliday يعرفه كما يلي:

الاستعمار: هو تلك المرحلة الخاصة من الامبريالية التي تشمل الضم والإلحاق السياسي للأراضي مباشرة وبطريقة رسمية عادة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: أي من دولنا العربية تقع تحت ذلك التعريف اليوم؟ بغض النظر عن فلسطين.

إلى متى سنبقى محبوسين داخل تلك الكبسولة التاريخية من الاستعمار. أهناك مثال حي أكثر من تجربة اليابان وكيف نجحت تلك الدولة في تحويل محنتها من الحرب العالمية الثانية إلى منفعة شاملة أفادت بها شعبها والعالم أجمع؟ ثم، ألم تتجرع الهند علقم الاستعمار؟ ألم تخلع عنها قشور الماضي وتبدأ مسيرتها الحضارية جنباً إلى جنب مع من استعمرها في السابق؟ ولا نبالغ إذا قلنا إننا وخلال زيارتنا للباكستان قبل سنوات لا نتذكر ورود ذكر للاستعمار ولا حتى مرة واحدة في الصحف المحلية. اللهم، باستثناء مناسبة واحدة حين ترتفع الاتهامات خلال مباريات لعبة الكركت التي خلفها الاستعمار وشغفت بها شبه القارة الهندية، حينئذ فقط، تكال مفردات الاستعمار والأمبريالية ويُتهم المُستعمر السابق بالغطرسة والاستعلاء و... الخ في حين يتهمهم الفريق الآخر بالغش في اللعب.

بالطبع هناك من سيرد (بضراوة لا شك) بأن الاستعمار لم يترك في تلك البلدان دولة إسرائيل كذكرى تاريخية أزلية. إن مأساة فلسطين لا شك في أنها مأساة العرب بأجمعهم وستبقى هكذا إلى أن تجد تلك المأساة حلاً بطريقة أو بأخرى. ولكن، كم أتمنى أن يخرج كتابنا وأساتذتنا ومثقفونا من داخل تلك الشرنقة الظلماء وينظروا إلى الأوضاع العربية والعالمية من الخارج وليس من الداخل، ينظروا نظرة شاملة وبرأس بارد ناضج، وحينئذ ربما يجدون أن الدول العربية الغنية منها والفقيرة، كالهند والباكستان أو غيرهما من الأمم تحتاج إلى مستعمرها السابق تكنولوجياً وثقافياً وصناعياً وحضارياً وعسكرياً وطبياً وهلم جرا... بالدرجة نفسها التي يحتاج فيها الغرب إلى نفطها وأسواقها وموقعها الاستراتيجي وغيرها. وربما يجد المثقفون أيضاً أن العديد من مشاكلنا اليوم هي ليست من صنع الخارج ولكنها مشاكل من الداخل تعود بالدرجة الأولى إلى طريقة تكوين الأنظمة السياسية. وفي الحقيقة، لا يوجد هناك استعمار أو أي قوة تتمكن من منع أي دولة اليوم من تطوير نظمها السياسية. فما يمنع أي دولة عربية اليوم، في مشرق العالم العربي أو مغربه من التخطيط للحصول في وقت ما في المستقبل مثلاً على المشاركة في اتخاذ القرارات؟ ويعلم الجميع أن هدفاً كهذا لا يمكن تحقيقه بين ليلة وضحاها. إذن، هل يمكن مثلاً البدء بالتخطيط لتحقيق الديموقراطية في العالم العربي على مراحل؟ على مدى خمس سنوات؟ عشر سنوات؟ عشرين سنة؟

إن مشروعاً أو حلماً كهذا قد يحتاج إلى جلب مستشارين أو مرشدين دوليين على شاكلة ما يحصل في روسيا اليوم لتقديم خبراتهم ومساعدة نظام الديموقراطية الجديد، للوقوف على أقدامه في أماكن من العالم لم تعرفه بمفهومه الحديث من قبل. ولكن مثل هذه الفكرة وهي مجرد فكرة أو قل حلماً تذكرني ببيت الشاعر العربي عمر بن أبي ربيعة:

كلما قلت متى ميعادنا
ضحكت هند وقالت بعد غد

ألا يمكننا اقتباس نظام الغرب المصقول ثم أقلمته ليناسب تراثنا وثقافتنا وحياتنا؟ إن الأنظمة الديموقراطية كما ذكر بعضهم لم تولد في بريطانيا أو أمريكا أو ألمانيا. ولكنها استوردت من الخارج وطورت وفقدت في سبيلها الأرواح وسجن وعذب من أجلها المئات بل الألوف. إن ديموقراطية الغرب ليست مثالية، ولكن العمل على تطويرها عندهم لا يزال مستمراً.

لا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك فرقاً كفرق السماء عن الأرض بين حضارة العرب وحضارة الغرب. وربما كان أهم مسببات الاختلاف بين حضارتينا هو اختلاف طريقة معالجتنا للأمور. وليس هناك شك في أن العديد منهم يتصوروننا شعوباً همجية متأخرة. وما يدعم اعتقاداتهم تلك، هي قساوة بعضنا على بعض قساوة بدائية مخيفة. فإذا اختلفت أنت معي سأقتلك قبل أن تقتلني. أو أتخلص منك مؤقتاً برميك في غياهب السجون، أليست المسألة هكذا؟

إن التقدم السياسي الحضاري في الغرب ما كان إلا نتيجة لأفكار جديدة جاء بها المثقفون والسياسيون (أفكار مثل أفكار النيهوم وغيره). أفكار نوقشت وعدلت وصقلت وهذبت وبقيت تدور في حلقة متصلة منذ مئات السنين ولا تزال إلى يومنا هذا. إن ما حصل الغرب عليه كان نتيجة لعملية متصلة من التفاعل والاتصال بين المثقفين والمسؤولين ورجال السلطة والمجتمع معاً. ومع ذلك، فهناك عمليات سحب وجر على الدوام. يحاول كل من الرجعي والارستقراطي والإقطاعي والعقائدي أن تسن القوانين لمصلحته. ويحاول نواب الشعب والأحزاب والمجموعات المختلفة البقاء في حالة دائمة من اليقظة والانتباه للمحافظة على ما وصلوا إليه أولاً ولتكييفه ليناسب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية ثانياً.

يمر العالم العربي اليوم بمسيرة نضوج سياسي وثقافي لا بد منها. وتشمل هذه المسيرة فترات صعبة ومطبات يقع فيها أحياناً وينهض منها أحياناً أخرى. فهي مرحلة يحدث فيها الخطأ والصواب معاً. إنها مرحلة مسيرتها شاقة وطويلة. □



ناقد ومنقود

بين الميني جوب والملاءة السوداء

رد على مقالة مازن حصرية في رده على ملف خاص عن ١٠ قاصات عربيات في العدد ٦٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣

ركانة سنجقدار
سورية

■ في بداية البداية أود أن أوضح للسيد مازن مسألتين تداخلتا عليه: أولاهما الأدب وثانيهما الحياة الحقيقية.

ان كل القصص، أو بالأحرى كل ما يسمى أدباً إنما هو من صنع الخيال. أن معظم الكتاب والمبدعين في ميدان الأدب كانوا قد كتبوا ما أبرزهم للعالم وقد أغلقوا الباب وأوصدوا الأعين وصموا الآذان، ومن ثم تناولوا ورقاً وقلماً وكانت رواية، قصة أو حتى شعراً اهتز لها العالم حتى أطرافه، ورصد لها نقاداً يحللون، يشرحون ويفندون، ومن ثم قد يسألون المؤلف أما كنت تقصد كذا في الموضع كذا... وتأتي دهشة المؤلف.. أأنا قلت هكذا ولكني كنت أكتب فقط (مثلاً حدث مع الكاتب معلوف في روايته «صخرة أنطانيوس» الحائزة على الجائزة الفرنسية خلال مقابلة أجرتها معه إذاعة مونت كارلو في أواخر العام المنصرم)، بعضهم يرد حياءاً أنه لم يعد يذكر ما كان يقصد لحظة الكتابة، أما الآخر فإنه يخرج من احراج الموقف بجمل منسقة لا تروي ظمأ، وفريق آخر يناور بالاجابة وهكذا، ولكن يبقى الكاتب كاتباً، يبقى مؤلفاً. طبعاً نحن لا نضع في اعتبارنا الآن التحقيقات والأبحاث والمقالات التي (من المفروض أن) تعتمد على منهج علمي تاريخي في انجازها وإنما نطال الأدب: قصة كانت أم رواية أم شعر... إلخ. وهناك الأمثلة عديدة: مائة عام من العزلة ـ نساء عاشقات ـ السيدة دولوي ـ رد قلبي ـ صخرة أنطانيوس ـ بيروت ٧٥. كلها أدب، Fiction، أي تخيل، وان كانت تتضمن إشارات وتلميحات تقنع القارىء أن هذه القصة ليست من وحي الخيال إنما مجريات أحداثها حقيقية وإن للكاتب والكاتبات أساليبهم الخاصة في ذلك منها استخدام أسماء أماكن حقيقية في أعمالهم مثل Howrds) (End، واستخدام الفعل الماضي، وإلى ما هنالك من طرق أخرى عديدة. (ونسيت أن القصة، أية قصة، هي أكذوبة متفق عليها بين القارىء والكاتب، فالقارىء يعرف أنها لم تحدث أو لم تحدث بالصورة التي يرويها المؤلف. ولكن موهبة المؤلف هي أن ينقلها ويجعل القارىء يشعر بها كأنها حدثت له أو لغيره من الناس. ومن بينهم المؤلف)(*). وقد يرى كل قارىء تلك الأعمال من وجهة نظره الخاصة، كما تعكسها نفسيته وشخصيته. بالطبع لا نستطيع أن نفصل كلياً البيئة وتأثيراتها عن المؤلف أو المؤلفة ولكن أرست كل الروايات والقصص انعكاس تام لما يحدث على أرض الواقع. فأنا مثلاً لم أر ما رأيت أنت في تلك القصص وما فرقت بين خليجي وغربي وشرقي. كلهن كن مؤلفات عربيات وكلهن نساء وكلهن يحملن هماً وقلماً استخدمته بشكل جيد. وأنا اهتمي على ذلك ـ أما تفسيراتك فهذا عائد لشخصك ولظرفك الذي تعرفه: (وكانت نهايتها حتمية ومفجعة في أحضان رجل تكرهه إلى درجة أنها قد بدأت تخونه، وهي بالطبع لم تذكر ذلك، ولكني أؤكد أن نهايتها هي نهاية نموذجية) لماذا تتوقع هذا؟ ان رسم الشخصية الأدبية وكيفية الحوار لا يؤديان حتماً إلى نتيجة كهذه، إنما شخصيتك وفهمك هما اللذان أوصلتا بالبطلة إلى هكذا مصير اعترفت أنت بأنه استنتاجك الشخصي.

فالأدب والواقع لا يسيران دائماً في طريق واحدة تبعاً لنظرية النقاد والدارسين للأدب ابتداءاً من أفلاطون وأرسطو وانتهاءاً بنظرية النقد الأمريكية الحديثة، والتي تتراوح بين أفضلية الأدب على الواقع لأنه يرسم صوراً مثالية، نظيفة، وبين تفوق الواقع على الأدب لأن الواقع أفضل من الأدب، وبين نقل الواقع حرفياً (هذا لا يمكن حدوثه)، وبين اعتبار الأدب والواقع شيئان مختلفان تماماً، حيث لا يمثل الأدب الواقع الا كما تراه عيني الفنان(**). ليست كل القصص تعلمنا وليست كل القصص والروايات تشرح لنا واقعاً إذ أنها قد تكون أدباً بحتاً لا يمكن الاعتماد عليه في فهم بيئة معينة واستنباط أحكام واراء. ولنفرض بأننا قبلنا بأن يطابق الأدب الواقع حرفياً فإن المجتمع لا يضم فقط الفتيات المخلصات، البريئات ـ كما نريدهن ـ وبالتالي لا يحق للأدب أن يعكس جانباً واحداً فقط (اخلاص المرأة أو كبح رغبتها) بل يظهرها في كل الأطوار ومن كل الشرائح.

وهذا ما يقودنا إلى النقطة التالية ألا وهي الحياة. فأنت بين الأدب وبين حياتك ومجتمعك الذي تحار فيه، خاصة وأن عاشر بنت تتركك، وأنت تقول أن الأسباب مادية بحتة، ولكن برأيي أن للمسألة وجهاً آخر: (رضخت لديكتاتورية الانتقاء، قلت لنفسي ربما أنجح وأعيش كما عاش أبي وأمي وأجدادي أجمعين) أو تحسب أن الفتيات لم يعد بإمكانهن أن يميزن بين الشاب المثقف، الواثق من نفسه، وبين نقيضه، ثم ما هذه ال (عندما يدق بابها شاب مستور)، فهل هناك شاب مستور وآخر مفضوح؟

وقد تطرقت في سطورك إلى مسألة اختيار الأهل للعروس على أسس واهية إذ تضع التعابير الجمالية في الدرجة الأولى. ولكنك عدت لتقول لأمك (تولى الأمر أنت) وأنت الذي يدعي الفهم من خلال تقييمك لعروس بأنها فهمانة (بعد لقائي السابع بها شعر بأنها الانسانة المناسبة لتكون شريكة حقيقية لحياتي. قلت لنفسي حقاً أنها (فهمانة) كانت تحدثني عن سلبيات المجتمع الذي نعيشه عن التمرد عليه، عن آخر ما قرأت في الناقد) (لم لا تشكر الناقد لأنها كانت السبب الرئيس في تقاربكما). كيف كانت الخطبة تحدثك عن سلبيات المجتمع ومن ثم تعيد لك أمك (مواصفات الفتيات اللاتي أعجبت بهن: بنت فلانة بيضاء وعيون ملونة ولكنها قصيرة) فلا عجب إذاً أن يتركنك الفتيات وأنت على هذه الحال من التردد والتخبط بين التمظهر بالثقافة والتحضر، وبين الخضوع للأسهل والأسلم.

كما أنك قد تطرقت إلى موضوع الفتاة العربية وأسس اختيارها لزوج المستقبل (لأن الفتيات في مجتمعنا أمرهن غريب حقاً يطلبون المساواة والتحرر ولا يرضين بأية تضحية. فالواحدة منهن في بداية صباها تسكرها خمرة الوهم وتدمن على الأحلام، حتى البشعات منهن يرفضن كل من يتقدم إليهن لأن حلمهن أمير فقط: مال، حسب ونسب، شهادة علمية كبرى) أية خمرة الوهم وأي أحلام هذه؟ هل تطلع الفتاة لأن ترتبط بانسان تحسبه كاملاً هو وهم وأحلام؟ والله قد يكون الأمر كذلك لأنك شاب وتعرف أقرانك جيداً.

(أما الشاب فمسكين مطلوب منه كل شيء ليؤسس بيته وليس بيده أي شيء ضمن هذه الظروف فكان لا بد له أن يحلم ليهرب من العذاب من الألم) أعود وأقول أن هذا القول لا ينطبق على كل الفتيات، فأنا أعرف الكثيرات ممن يناضلن في ميدان الحياة بل انهن يتفوقن على الشباب تفوقاً واضحاً، ويحملن مسؤولية بناء البيت الزوجي والحفاظ عليه بشكل كامل وجيد.

وان كنت مثلك يا صغيري أرصد مواقفاً اجتماعية مؤلمة تقف في وجه تقدمنا وانجازنا الحضاري في مجتمعنا العربي ولكني أرصدها ليس حمقاً ولا نزوة،

بل عن وعي وإدراك، حباً في وطني وكرامة للفتاة العربية لأشمخ بها عالياً.

أما ما قلته (فالمدينة منهن ترضى بغير صاحب الدين الذي كان حلمها وتقنع نفسها بأن القادم «سيديه الله») فهو صحيح إلى حد ما ولكنه محدود ويرجع لأسباب عديدة منها عدم قناعة الفتاة بالتدين ذاتياً وعدم اتخاذها التدين مبدأ وإنما لتأثيرات بيئية بحتة.

أما (المتحررة فهي تتخل عن الفيزون والميني جوب وترتدي ملاءة سوداء إذا كان الأمير متديناً). فهو صحيح على نطاق واسع والاستثناء قليل في حال الثقة بالنفس والثقافة الحقة.

(الأخطر أن المثقفة تتخل عن حلمها بإنسان مثقف وواع تتخل عن حبيبها وترضى بأمير لا يميز بين مطرقة ومنجل ماركس وبين شعلة الحرية). أقول لك بأن هذه ليست بمثقفة لأن المثقفة الحقة تعرف نفسها جيداً وتعرف دوافعها لاختيار هكذا زوج، كما أنها - من المفروض - أن يكون عندها سعة أفق لتدرك ما تسعى وراءه دوماً أوهام. وان كنت أخشى يا صغيري أن تطلق نعت المثقفة على أي من أولئك الذين يقرؤون ويكتبون.

لست في مقام الدفاع عن هكذا فتيات، ولكنكم ألستم أنتم الشبان الذين يدفعون بالفتيات لهكذا اختيار؟ أو تظنون بها السعادة - وهي المثقفة على زعمك - وهي تعايش رجلاً لا يفرق بين مطرقة ومنجل ماركس وبين شعلة الحرية؟ أو لا ترونه انتحاراً، أو لا ترونه موتاً بطيئاً؟ أولستم أنتم الذين ما أقلعتم عن عادة الوأد وأنتم على أعتاب القرن الواحد والعشرين؟ أما تخجلون من أنفسكم وأنتم تعاتبون النساء لأنهن (يخضعن لديكتاتورية الانتقاء) وتتباهون بأنكم تخضعون لهذه الديكتاتورية؟ ألا تخجلون أنكم تأخذون عليها ان هي تخلت عن الفيزون وارتدت الملاءة السوداء ارضاءاً لعريس متدين وأنتم لستم مستعدين عن التخلي عن أي من عاداتكم في سبيل الحفاظ على بيتكم الزوجي؟ ألا تخجلون وأنتم تطلبون الزواج من فتاة لا تجمعكم بها أية روابط محبة أو تفاهم أو مجرد حديث عادي ولو كلمات ولو لسبر شخصية ولو لمعرفة رأي؟ الا تخجلون الزواج من فتاة لا تعرفونها سوى أنها أرضت عائلتكم إذ أنها تملك المواصفات التي وضعتها أمكم وعماتكم وخالاتكم لتكون زوجة وسنداً لولدهم □

• أنيس منصور - عزيزي فلان - المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر.

•• Critical approach to English literature.

واجهة أزياء

رد على مقالة صالح دياب «فضيحة النقد» في العدد ٥٦ شباط / فبراير ١٩٩٣.

محمد شيخو
سورية

■ يبدأ السيد صالح دياب مقالته باصدار حكم فيه، قبل أن يشيح بوجهه ليعرف القارىء مادته التي يجب أن يبني عليها آراءه، فيغلق عينيه قبل أن يدخل غرفة التشريح، وينعت أسلوب عبد الحليم يوسف في مجموعته «المرأة الحامل» عفواً «الرجل الحامل» بكل النعوت الثلجية التي يذيبها بصيص من ضوء الشمس والحقيقة. وهكذا تتكشف لنا نواياه الخبيثة بصدد مقالتي إبراهيم يوسف حول المجموعة المحتاجة إلى التطهر والتطهير قبل صالح دياب نفسه. ذلك أننا نستطيع أن نحدد مقاطع المقالة «النظيفة» وننسبها إلى أصحابها «المتعملقين».

يدّعي صالح دياب، أو غيره ممن أمسك عنه القلم، أن عبد الحليم يوسف حسم أمره في المخفر «بعدم التعرض» ولم يبين سبب هذا الحسم، وإذا كنا لا نزعم ان عبد الحليم انصاع للجبن وخرّ راكعاً أمام المخفر ليعلن توبته هناك، بدل ذهابه إلى الجامع!!! فإن حاله كمن يذهب من تحت المدلاف إلى تحت المزراب وذلك لأن الأدب الحق، الجاد يبقى، مهما تكالبت حوله الأنياب و«النيات الطيبة» كنية أقزم رجل في هذه الورشة، الذي فضح نفسه قبل الآخرين.

وقد نسج مقالته، ويا له من نسيج ذاو بكل أنواع الإدعاء وليس الادعاء فقط، بل وعمد أحدهم وهو الرجل الحامل إلى تعلم الحلاقة في لحية صالح دياب، الذي لا شك يضحك من تحت شاربيه الآن؟ ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى ولادة قيصرية أخرى للرجل الحامل في مشفى مجلة «ألف» للتوليد حيث انه ادعى هناك، برسالة مطولة، أن الشارع ينقسم نصفين ويخر له الجبابرة، أمثال صالح دياب، ساجدين.

لم يترك صاحب المقالة صفة، تنطبق عليه قبل غيره، إلا واستلها، فحق عندئذ أن ينتقل إليه الجرب ويصبح صالح دياب حاملاً أيضاً والله أعلم ممن وبماذا؟

متحول وقزم ينتمي إلى الورشة السيئة الصيت هذه أفرغ ما في جعبته لأحدهم وقال له: إن صالح دياب استعار من الحامل مقالتي إبراهيم يوسف وشيئاً من توابل «النقد» الهندية الحادة التي بواسطتها سيبيد كل البشرية. الله الله على هذا الحامل المتحامل الجديد!! يعتبر الكاتب طباعة مجموعة عبد الحليم يوسف انيقة حقق فيها أحمد معلا «التوازن في المعادلة الفنية» أي بين القاص الذي يجد نفسه فوق جائزة نوبل، كما يزعم القاص، وبين رسام لا يعرف هذا الجانب من لسان القاص الكاتب. ولو عرف فعلاً هذا اللذي سبق لما تردد من الاعتذار للرجل الحامل لما سيعاني هو أيضاً من مخاض، هو بغنى عنها...

خلط الكاتب بين العلمية والحب واتهم إبراهيم يوسف، انه «يغيب» هذه المعايير والمدرك بأبسط مقومات النقد يدرك أيضاً صبيانية هذا النقد، السبب بسيط، هو استعمال الكاتب صيغة «من خالفني عاداني» فالمعايير العلمية، موضوعية لا علاقة لها بمكونات المرء أما الحب فهو جوّاني، ذاتي أكثر من أي شيء آخر. أما إذا رأى الكاتب، بأن العلم يجب أن يوافق نزعاته فهذا دليل على دكتاتورية خرفانة جرفتها الأيام وستجرفها... تبدو رقة السخرية ضائعة بين غيرها من الأوراق فلا يميزها الكاتب ويحسب أن كل قصة «حامل» مسافرة لا محالة وكذلك كل بنات الجنس الأدبي!!

لا نسأل الكاتب عن الذي كتب له هذه الفقرة ولكن نتمنى عليه أن يقرأ أي مادة قبل أن ينشرها باسمه ليستطيع على الأقل أن يفهم ما كتبه (أصدقاؤه/ أعداؤه) طالما هو راض، أن يكون واجهةً لأزياء وصرعات هذه الورشة التي لا تبحث عن كيفية تطوير أدواتها مثلما تبحث عن الترويج الرخيص، والسيقان المهترئة و«الحمل» الوضيع. ومن جملة ما يمر على الكاتب دون أن يعيه، عدم إدراكه أيضاً، كيف أن المرء يمكن له أن يجد في مجموعة كاملة، قصة واحدة تعجبه وربما هذا ما فعله إبراهيم اليوسف الذي يبدو أنه يميل إلى قصة واحدة من كل ما كتبه الاناملـ وبين ذلك على حد زعم صالح دياب في جريدة الاسبوع الأدبي.

«إن النقد الإرهابي يُنطق المؤلف رغماً عنه» هذا ما يقوله الكاتب أثناء تجنيه المفضوح واتهامه الحلاعي لإبراهيم اليوسف. وهذه الصفة تليق بالحامل أكثر من الكاتب نفسه، وربما أخطأ العنوان، لأن الإرهاب ليس صفة نابعة من الأعماق، بعد تروٍ وتعقل، بل هي صفة المنعزل الانطوائي الذي يريد أن يقيس على الآخرين لبوسات فكره الشريرة. □

